

Femenino/Masculino

Pensar la mismidad-alteridad desde la ética

FFL
eSchola
Filosofía



UNAM

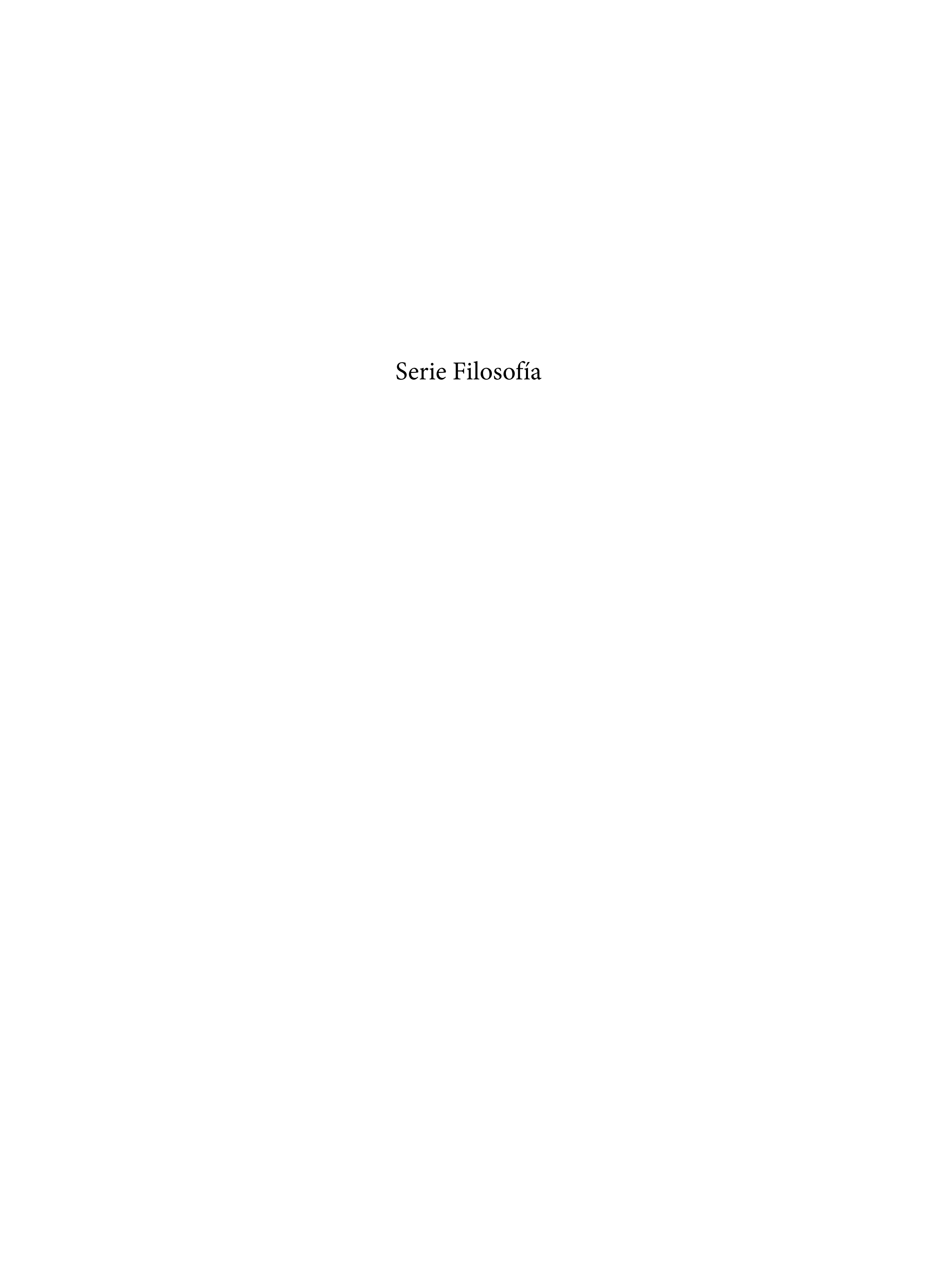




FEMENINO/MASCULINO

Pensar la mismidad-alteridad desde la ética





Serie Filosofía

Lizbeth Sagols

FEMENINO/MASCULINO

Pensar la mismidad-alteridad desde la ética

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

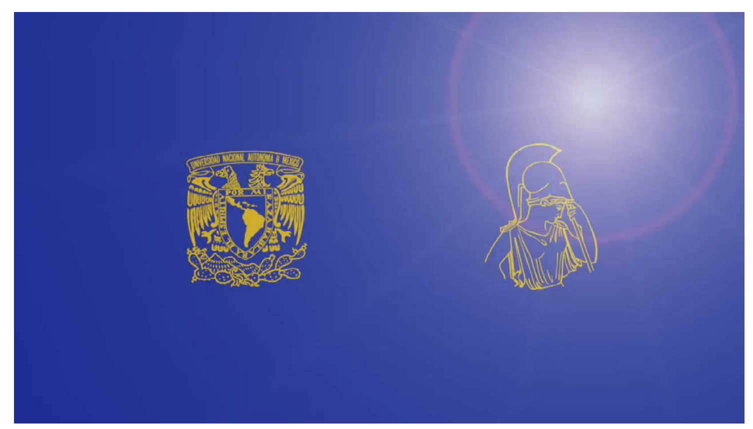
Primera edición: 2018
Agosto de 2018

Avenida Universidad 3000, colonia
Universidad Nacional Autónoma
de México, C. U., Delegación Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México.

ISBN 978-607-30-0420-6

Editado y producido en México

FEMENINO/MASCULINO
Pensar la mismidad alteridad desde la ética



CONTENIDO AUDIOVISUAL
CLICK EN EL RECUADRO

TAMBIÉN PUEDES ACCEDER VÍA QR



https://youtu.be/BdjWefDAtC4

Contenido Interactivo

- Prólogo
- Introducción
- Cap. I. Panorama de las diferencias y coincidencias entre Emmanuel Levinas y Val Plumwood.
- Cap II. La oposición a la tradición y la importancia de la alteridad y la contradicción de lo real en Levinas y Plumwood.
- Cap. III. La integración de lo femenino y lo masculino y del hombre y la mujer en el eros levinasiano y en la cultura liberadora de Plumwood.
- Cap. IV. Aportaciones del "éxtasis erótico" levinasiano y la cultura liberadora en Plumwood. La discusión sobre su consolidación.
- Cap. V. El final disociante del "éxtasis erótico" levinasiano y de la creación de la cultura liberadora de Plumwood.
- Cap.VI. Causas del final disociante del "éxtasis erótico" de Levinas y de la construcción de la nueva cultura de Plumwood.
- Cap. VII. Lo femenino y lo masculino en la ética después de Levinas y Plumwood. Hacia la mismidad-alteridad.
- Bibliografía
- Índice

[Para regresar a este Contenido interactivo dar *click* en la flecha]

A todos mis amigos y seres queridos, con fidelidad
a su cariño y su interés por ver concluido este libro.

…cuando Yang [lo masculino] ha alcanzado su máxima fuerza va a nacer en su interior el oscuro poder de Yin [lo femenino] pues al medio día comienza la noche y Yang se rompe y cambia en Yin.

I Ching, en palabras de Carl Jung
en *El Secreto de la Flor de Oro*.

“Ella y él son gemelos de sexo opuesto”.

Mito africano citado por Elizabeth Badinter
en *La ressemblance des sexes.*

Prólogo

Este libro se ocupa, en especial, de la concepción ético-filosófica de lo femenino y lo masculino en el fenomenólogo Emmanuel Levinas y la ecofeminista Val Plumwood, aun cuando sabemos que dichos conceptos son tratados en la actualidad desde múltiples disciplinas como la antropología, la psicología, la sociología, la teoría feminista, la interpretación de la cultura, la bioética ecológica, así como por diversas posturas filosófico-sociales. Entre estas últimas cabe nombrar la teoría *queer* que busca deconstruir los sexo-géneros, la teoría de género que cuestiona la jerarquía entre hombres y mujeres y defiende los derechos de éstas, así como nombrar ciertas tendencias del feminismo filosófico (el feminismo de la diferencia, por ejemplo).

La razón de concentrarnos en la perspectiva ético-filosófica de Levinas y Plumwood es que ellos son los únicos pensadores de los últimos tiempos que tratan lo femenino y lo masculino desde su significado básico: *receptividad* o *percepción* y *razón directiva,* y lo hacen analizando la relación compleja y contradictoria entre la *mismidad* y *alteridad* implicada en estas dimensiones. Las otras tendencias citadas hacen más bien un análisis, muy rico sin duda, sobre la construcción o deconstrucción de los roles y la identidad de lo femenino y lo masculino en hombres y mujeres y en otras posibilidades sexuales —dentro de la sociedad y frente al poder— pero no incluyen (o lo hacen escasamente) un estudio de la relación *receptividad/razón*. Nuestra perspectiva, por el contrario, es fundamentalmente ética entendiendo por ésta la tarea que quedó señalada en el designio del poeta griego Píndaro "Sé lo que eres", o como diría Nietzsche "Atrévete a explorar tus profundidades"; es decir, entendemos por ética la responsabilidad ante las potencias o posibilidades con las que contamos en tanto humanos y la necesidad de autoconstruirnos a partir de éstas, más allá del sexo-género que decidimos asumir, representar o deconstruir.

Dicho de otra forma, vemos la dimensión ética de la existencia como el esfuerzo renovado por "llegar a ser" descubriéndonos y reinventándonos en tanto humanos. Esto no descarta por completo el tema de los roles sociales, Levinas y Plumwood nos hacen ver también la referencia a ellos, pero en sus filosofías, esto queda en un segundo plano —no es lo decisivo— y nosotros analizamos las propuestas de estos pensadores desde la pregunta crítica de qué tanto dichos roles son concebidos desde una mera ideología patriarcal o incluso feminista. Así pues, somos críticos con los aspectos ideológicos de nuestros autores.

Por otro lado, no nos interesa afirmar ningún estereotipo de mujer, hombre, o algún otro sexo-género. No proponemos en modo alguno una ética normativa ni atada a algún "naturalismo", mucho menos proponemos una "heteronormatividad" ni tampoco algún modelo existencial para las otras variables sexuales. Más bien nos interesa hacer ver la posibilidad de dotarnos de la dosis y modalidad de *racionalidad* y *receptividad* que nos permita vivir en devenir, ser flexibles, crecer y estar atentos a no caer en el estancamiento y el esquematismo.

En específico queremos comprender la condición ambigua de estas potencias, pues —según lo sugieren el filósofo lituano-francés y la filósofa australiana— ellas, además de estar por igual en hombres y mujeres, encierran su propia *mismidad* y *alteridad*, son contradictorias, conllevan riquezas y peligros: *altura* y *bajeza*, e implican un constante reto de confrontación.

Todo lo anterior muestra que no sólo conviene analizar las filosofías de Levinas y Plumwood, sino que desde la perspectiva ética de lo femenino y lo masculino, su estudio se torna necesario y aportativo para la formación inventiva de una identidad abierta.

Introducción

1. Antecedentes y nuestro tiempo

Lo femenino/masculino es desde los textos clásicos de la sabiduría china —el *I Ching o El libro de las mutaciones* (siglo XII a.C), el *Tao* (siglo VI d.C) y *La Flor de Oro* (siglo XII d.C)— un tema cósmico y ético, desde el cual se piensan los principios del universo: la Tierra (lo femenino) y el Cielo (lo masculino), pero al mismo tiempo se piensa en la auto-construcción en devenir del sujeto a partir de la apropiación del dinamismo de tales principios, que en él se manifiestan como potencias o dimensiones básicas, contrarias entre sí, pero relacionadas de manera íntima: la *receptividad* o lo sensible-emotivo-natural que es *pasividad* y vacío, y la *razón* directiva que se resuelve a actuar en el exterior porque es vidente y es el ser. En la unión de ambas, el no ser, lo *pasivo*, acaba siendo *activo* y fuente de nuevas formas de ser, igual que ocurre —dice la *Flor de oro*— con "el escarabajo que hace una pelota de estiércol, de la que surge la vida."[1] *Grosso modo*, puede decirse que el mensaje general de las obras clásicas chinas es que exploramos y desarrollamos el propio ser, cuando cultivamos de manera conjunta el vacío y el lleno, la recepción *pasivo*-activa y la *actividad* externa: la emoción sensible y la razón.[2]

Hay una gran riqueza en la comprensión de la necesidad mutua de las fuerzas básicas humanas, pero tal riqueza no se exploró suficientemente en la filosofía y la ética sistemática de la tradición occidental —que es de la que, en tanto occidentales, nos corresponde ocuparnos y dar razón—.

[1] *El secreto de la Flor de oro*, versión de Thomas Clearly, Cap. II, 17, p. 26.

[2] No podemos adentrarnos en estas obras porque desconocemos las raíces de la filosofía china, pero además porque estamos convencidos de que tenemos que dar razón de lo que ha ocurrido en occidente. Sin embargo, esto no obsta para que podamos tomar como referente indispensable la fuente originaria sobre la concepción ética de lo femenino y lo masculino.

Convendría entonces analizar a fondo esta dualidad en la sabiduría oriental, pero junto con Carl G. Jung creemos que para acceder en verdad a ella no hace falta sólo su estudio, sino que es preciso pertenecer a esa tradición, haber escuchado y comprendido la historia de las guerras sangrientas chinas y los esfuerzos de este pueblo por conquistar la paz. Nosotros formamos parte de otra tradición muy distinta y por ello nos parece adecuado el consejo del propio Jung: "primero tenemos necesidad de la verdad [occidental] acerca de nosotros mismos."[3] Dicho de otro modo, nos parece importante buscar la propia verdad y dejar los textos chinos como un referente máximo, al que podemos aludir en diversos momentos pero sin pretender llegar a sus profundidades, puesto que no hemos absorbido sus fundamentos. Pertenecemos a Occidente y de él nos tenemos que ocupar.

La filosofía occidental recibió sin duda influencia de oriente a través de los órficos e incorporó la idea de lo femenino y lo masculino en breves momentos de la filosofía griega, cuando hizo referencia tanto al cosmos como a lo humano, pero desde una visión ideológico-patriarcal marcada por el dualismo y la jerarquía entre la superioridad de lo masculino y la inferioridad de lo femenino. Así ocurre en los pitagóricos y Platón. Los primeros comprenden el mundo como la combinación de lo masculino: lo limitado. Y lo femenino: lo ilimitado, de modo que admiten una relación entre ellos, aunque les asignan cualidades totalmente opuestas, lo primero es principio del Bien, mientras que lo segundo es principio del Mal.[4] De este modo, cualifican nuestras dimensiones básicas de un modo que denigra a lo femenino. Platón, por su parte, nos dice en el *Timeo* que lo masculino es el cielo, la razón *activa*, directriz y ordenadora, y lo femenino es la Tierra, materia caótica y mero recipiente pasivo que espera ser ordenada por la forma que le ha de imprimir la razón.[5] Hay entonces una relación entre ambos principios, pero es externa, cada uno está definido por completo en sí mismo; ellos no se transforman entre sí, de suerte que Platón

[3] Carl Gustav Jung, "En memoria de Richard Whilhelm", en *El secreto de la Flor de Oro*, p. 18. Por otra parte, el análisis de Jung y de Richard Wilhem sobre los textos chinos expresa una mirada tan amplia, que no haríamos sino repetir lo dicho por ellos.

[4] *Vid.* Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106b-1107a, y William Keith Chamber Guthrie, *Historia de la Filosofía I*, p. 202.

[5] *Vid.* Platón, *Timeo*, 47c, 49a, y 50b.

no advierte en el *Timeo* la unión del lleno y el vacío, y la transformación del no-ser en fuente de novedades. Y según Aristóteles, en su famoso Libro I de la *Política*, tales potencias no son ni cósmicas ni constructoras del devenir del sujeto, sino que son características de las conductas sociales de hombres y mujeres que corresponden a los roles de cada uno de ellos en su época. Además, él restringe lo femenino a la mujer y lo masculino a los hombres, con lo cual propone una contradicción irreconciliable entre éstos: el hombre es racional-activo y superior a la mujer, que es sensible-pasiva. Él no ve tampoco que lo pasivo puede ser activo, le interesa más que nada garantizar la superioridad de los hombres y derivar de ahí que es lógico que éstos dominen a las mujeres.[6] Con Aristóteles se implantó de lleno la ideología patriarcal en la reflexión sobre lo femenino y lo masculino. Después de él predomino en la filosofía y en la cultura occidental, lamentablemente, un discurso sexo-separatista y misógino[7] abocado al discurso sobre los roles sociales de cada sexo-género y que ha llegado a afirmar en la actualidad que las mujeres son de Venus y los hombres de Marte —según se titula un libro muy difundido—[8] así como un discurso de rechazo a todas las otras modalidades sexuales como los "homo", "bis". "trans", etcétera, en tanto la sociedad quedó radicalmente dividida en hombres y mujeres.[9]

Es hasta la segunda mitad del siglo XIX que resurge, desde fuera de la filosofía, el interés por lo femenino y lo masculino en tanto contrarios constitutivos de la humanidad y en tanto fuerzas decisivas para la formación ética del sujeto. Esto ocurrió gracias al excelente libro del jurista e intérprete de la cultura Jackob Bachofen: *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo*, *según la naturaleza religiosa y jurídica,* en él dice que la cultura: el orden de valores masculino-patriarcal,

[6] Aristóteles, *Política*, Libro I, cap. 5.

[7] *Vid.* por ejemplo, Geneviève Fraisse, *La diferencia de los sexos*, y Wanda Tomassi, *Filósofos y mujeres*.

[8] John Gray, *Los hombres son de Marte y las mujeres de Venus*.

[9] Desde luego, lo femenino y lo masculino en tanto *receptividad* y *racionalidad* están presentes también en todas las variedades sexuales, pero no podemos abocarnos aquí a tratarlas, entre otras cosas, porque los autores en que nos concentramos no las trata. Pero esto no significa que estemos proponiendo que el mundo sólo está formado por hombres y mujeres. No excluimos a nadie de la posesión de las potencias de lo femenino y lo masculino.

a pesar de ser maravilloso por basarse en los valores de la razón analítica y el Derecho Romano, no se sostiene por sí misma sino gracias al "sustrato" de la cultura femenina que existió en el neolítico y sus valores originados por la *receptividad* y fecundidad de la tierra. Se muestra así una necesidad de lo femenino por parte de lo masculino y con esto se afirma la relación íntima entre ambos principios. Sin embargo, esto no significa que Bachofen reanime por completo la idea ética de lo femenino y lo masculino como contrarios en unidad y en devenir, ni tampoco que este pensador extienda sus reflexiones a las otras posibilidades sexuales, pero sí significa que logró suscitar la inquietud por la relación entre nuestras fuerzas básicas. A partir su teoría James Mellart tuvo el arrojo de realizar sus famosas excavaciones para redescubrir las ciudades del neolítico y comprender lo femenino, también se dieron los estudios filosófico-económicos de Frederich Engels y Lewis H. Morgan sobre el matriarcado; asimismo, se despertó el gran movimiento de crítica al patriarcado al que pertenece, por ejemplo, la teoría de Erick Fromm, se desarrolló la psicología junguiana,[10] la psicología de Gerard Mendel, los estudios histórico-arqueológicos de Marija Gimbutas, las distintas posturas feministas, la teoría evolucionista transcultural de Humberto Maturana y Reine Eisler, los planteamientos bioético-ecológicos de Leonardo Boff, el eco-feminismo crítico y el gran movimiento de las Sociedades de la paz.

Hay que aclarar que Bachofen heredó a sus sucesores no sólo la inquietud por entender lo femenino y lo masculino sino, además, la preocupación por entender la relación entre mujeres y hombres concretos, pero no en el mismo sentido de la tradición anterior; no desde una reducción de lo femenino a la mujer ni lo masculino al hombre, sino advirtiendo la necesidad de que ambos sexo-géneros desarrollen sus dos potencias básicas y advirtiendo a la vez que es innegable que lo femenino se ha manifestado más en las mujeres y lo masculino en los hombres, por ende, hay que hacer

[10] Por supuesto Jung tiene suma importancia al postular arquetipos de lo femenino y lo masculino como estructuras inconscientes en todo ser humano. *Vid.* Carl Gustav Jung, *Los arquetipos y lo inconciente*. Y entre los psicoanalistas junguianos de las últimas décadas cabe destacar a Edward Withmont y a Connie Zweig. *Vid.* Edwuard. Whitmont, *El retorno de la diosa. El aspecto femenino de la personalidad*; E. Whitmont, "El futuro de lo femenino", en *Ser mujer*, Connie Zweig coord.; y C. Zweig "Introducción" a *Ser mujer*.

referencia a ellos.[11] Hay pues, una innegable ganancia en esto. No obstante, es un hecho que al incluir la referencia a hombres y mujeres concretos se cae en el peligro de introducir la ideología en el discurso. En efecto, hay en Bachofen y en sus sucesores, elementos ideológicos, pero éstos no hacen de su análisis un documento ideologizado.[12] Y es que nunca podremos deshacernos por completo de los prejuicios axiológicos que nos da la sociedad a la que pertenecemos. Empero es preciso distinguir entre la inclusión de ciertos elementos ideológicos, y la dedicación total a justificar tales prejuicios, y —sobre la base de esta distinción— advertir el significado de las distintas teorías para la ética.

A nuestro juicio es tarea urgente de la ética concebir al sujeto en su plenitud y auto-construcción en devenir, no dejarnos llevar por visiones parciales, reductivistas e ideológicas sobre nuestras facultades principales ni sobre los sexo-géneros, sino restituir la hermandad entre mujeres y hombres comprendiendo que si bien somos distintos nos une la igualdad básica de participar por igual en la *receptividad* y la razón.[13] Para mostrar esta igualdad-diferencia, hay que ver lo que ha ocurrido al interior de la ética filosófica sistemática, pues si bien diversas ramas de la cultura se vieron influenciadas por la investigación de Bachofen, sólo dicha ética puede brindar razones fundamentales sobre nuestra igualdad-diferencia, pues ella va a la raíz de los temas y problemas. En la historia de esta ética hay —como ya dijimos— una ausencia de reflexión sobre las dimensiones

[11] Carl Jung explica muy bien la necesidad de incluir a mujeres y hombres y no quedarnos en la universalidad indistinta con la que hablan los textos chinos, pues en el fondo, estos textos pensaban más bien sólo en el hombre, mientras que en nuestra época hemos de incluir de ambos sexo-géneros. *Vid*., C.G. Jung, *El Secreto de la Flor de Oro*, p. 55.

[12] Hay varios elementos ideológicos en Bachofen, pero quizá el más sobresaliente sea que pensó que el orden femenino del neolítico decayó porque al final se dejó guiar por el "relajamiento" y la promiscuidad de las fiestas bacanales, y entonces hubo necesidad del surgimiento glorioso del patriarcado para salvar a la humanidad del desvarío. *Vid*. Jakob Bachofen, *El matriarcado. Una investigaciónón sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según la naturaleza religiosa y jurídica*, pp. 107 y sigs.

[13] No sólo se trata de recuperar lo femenino, como piensa Leonardo Boff, sino de recobrar nuestros dos principios básicos pues uno no se da sin el otro, del mismo modo que los sexo-géneros han de entenderse y valorarse por igual sin privilegios ni supremacías. *Vid.* Leonardo Boff, *La voz del arco iris*, p. 95.

básicas humanas, aunque están las excepciones de Hegel y Nietzsche cuando el primero, al referirse a la tragedia de Antígona, habla de la contraposición entre el orden de la ley del Estado y el de la intimidad de la familia,[14] y el segundo cuando trata lo dionisiaco y lo apolíneo: lo sensible-emotivo-natural y la razón[15] aunque nunca usó los términos de femenino y masculino, quizá porque concebía lo femenino como debilidad y porque despreciaba a la mujer; no podía él "afeminar" la filosofía.[16] En rigor, va a ser hasta mediados del siglo XX que el fenomenólogo Emmanuel Levinas y la eco-feminista crítica australiana Val Plumwood, dos pensadores muy distintos entre sí aunque también semejantes, introducen de lleno el tema en la ética filosófica sistemática. De ellos nos ocuparemos en este libro.

Por supuesto otros filósofos y filósofas han tratado el tema: autoras feministas liberales, las feministas de "la diferencia", del "eco-feminismo utópico" y diversos filósofos como Alain Filkienkraut, Pascal Bruckner,[17] Gilles Lipovetsky y Elizabeth Badinter, entre otros.[18] Pero en el análisis de estos pensadores predomina el punto de vista de la ideología patriarcal o de la crítica a ella sin llegar al entendimiento de lo femenino y lo masculino como dimensiones humanas básicas.[19] En cambio, la ética filosófica

[14] Georg, Whilhem, Frederich, Hegel, "La ética griega" en la *Fenomenología del espíritu*.

[15] Rebeka Peery ha mostrado incluso la influencia de Bachofen en estas categorías nietzscheanas, *Vid*. Rebeka Peery, *Nietzsche, Philosopher of the Perilous Perhaps*, p. 43 y sigs.

[16] Por el contrario, Jacques Derrida sostiene que Nietzsche valora lo femenino y a la mujer porque ve en ellos la seducción y a través de ésta la presencia del "estilo del arte". *Vid. Jacques Derrida, Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Consideramos que esto pertenece mucho más a Derrida que al propio Nietzsche, cuyo momento histórico no había pasado aún por la crítica al patriarcado.

[17] Pascal Bruckner, y Alain Filkienkraut, *El nuevo desorden amoroso*.

[18] Gilles Lipovetsky, *La tercera mujer. Permanencia y revolución de lo femenino*.

[19] Muy a grandes rasgos puede decirse que las posturas feministas citadas no trascienden el nivel de la crítica a la ideología, y que Pascal Bruckner, y Alain Filkienkraut atienden a los diferentes.roles psicológicos, laborales, familiares y al modo distinto de vivir el placer sexual, y aunque también ven como se han modificado los roles del pasado en la actualidad conciben en última instancia lo femenino como maternidad y desbordamiento orgiástico, y lo masculino como frialdad de la razón, productividad laboral y vida cívica o pública, con lo cual caen en estereotipos. Mención aparte merece la propuesta de Elizabeth Badinter pues lejos de caer en estereotipos propone la idea del "andrógino" construido por cada

sistemática de Levinas y Plumwood sí lo hace y advierte que hay una colaboración estrecha entre estas dimensiones aunque son diferentes. Como lo destaca Derrida, Levinas fue el primero en la filosofía occidental que —a pesar de ser patriarcal— declara que el sujeto ha sido masculino y que es preciso incluir lo femenino y a la mujer para avanzar en la ética.[20] Y Plumwood, siendo feminista, advierte que también lo masculino tiene un papel muy importante en la ética junto con lo femenino, pues la historia ha sido obra de hombres y mujeres. Asimismo, ambos pensadores advierten que este tema no puede tratarse de modo aislado, sino que exige una confrontación de la filosofía tradicional e involucra los problemas capitales de la ética, además de implicar una necesaria atención al comportamiento de los sexo-géneros.

2. Problemas a enfrentar y el método

De acuerdo con todo lo que hemos dicho se imponen dos preguntas frente a Levinas y Plumwood: 1) puesto que ambos ven lo femenino y lo masculino como potencias básicas de hombres y mujeres ¿nos acercan en verdad a una recuperación de estas dimensiones como contrarios que constituyen el devenir del sujeto ético?, ¿superan ellos el dualismo tradicional?, y 2) en tanto toman en cuenta el comportamiento de hombres y mujeres concretos ¿hasta dónde se dejan influenciar por el patriarcado y el feminismo?, ¿nos ofrecen algo más que estereotipos patriarcales y/o feministas sobre la mujer y el hombre? Tenemos que aceptar que la ideología está siempre presente en este tema pues en gran medida nuestra idea de hombres y mujeres está moldeada por la sociedad y es imposible, por más críticos que seamos, desmontar por completo estos moldes. Las estructuras sociales están

---

quien según la dosis de feminidad o masculinidad que le convenga. Pero esta autora se centra en las posibilidades que la sociedad nos ofrece para reunir masculino (búsqueda del sustento propio) y femenino (los cuidados maternales y de la casa), pero no llega tampoco a la comprensión ética de la capacidad racional y perceptiva sino que se queda en el nivel social. *Vid*. Elizabeth Badinter, *L´un et l´autre*.

[20] Jacques Derrida, *Violencia y Metafísica*, en *La escritura y la diferencia*. p. 82.

siempre presentes, pero lo que hay que averiguar es que nos ofrecen los pensadores en su afán crítico-analítico más allá de la mera ideología.

Para atender estas preguntas en el primer capítulo hacemos una breve presentación panorámica de las diferencia y coincidencias de Levinas y Plumwood en torno a lo femenino y lo masculino, así como de sus consideraciones sobre la mujer y el hombre; en el segundo tratamos la confrontación de estos filósofos con la tradición; en el tercero vemos sus propuestas sobre la relación yo-otro y lo masculino y lo femenino en el eros levinasiano, y en la construcción de una nueva cultura en Plumwood; en el cuarto capítulo destacamos las aportaciones para la ética de las perspectivas anteriores, aquello en que ambos pensadores enriquecen la comprensión de lo femenino y lo masculino; en el quinto, el más breve, exponemos la similitud y el contraste del final al que llegan el eros levinasiano y la construcción de la nueva cultura de Plumwood, que nos parece un final disociante; en el sexto nos detenemos en el análisis de las causas ideológicas y filosóficas que llevan a estos dos pensadores a tal final; y en el séptimo capítulo, a modo de conclusión general, recapitulamos de manera sintética nuestro recorrido con el objeto de extraer el aprendizaje que ambos pensadores nos dejan y delinear una propuesta para una comprensión ética actual de lo femenino y lo masculino en la ética.

Finalmente, aclaramos que nuestra lectura no pretende hacer una exégesis de la obra completa de estos filósofos, por el contrario, es una lectura que resalta los problemas éticos planteados por ellos y se concentra en una de sus obras centrales: *Totalidad e infinito* de Levinas, y *Feminism and the Mastery of Nature* de Plumwood, aunque obviamente, haremos referencias a otros de sus textos, así como a varios de sus comentaristas. Nuestro método es el análisis ético-filosófico y crítico-comprensivo de los textos a partir de los problemas que ofrecen. Destacamos los avances de ambos pensadores, a la vez que mostramos sus aspectos cuestionables; intentamos comprender a qué responden sus ideas, pero no dejamos sin tocar sus planteamientos y conceptos cuando nos parecen poco convincentes, pues consideramos que la comprensión crítica es la condición de posibilidad del enriquecimiento filosófico.

CAPÍTULO I

I. Panorama de las diferencias y coincidencias entre Emmanuel Levinas y Val Plumwood

I. 1 Diferencias generales entre Emmanuel Levinas y Val Plumwood

Levinas y Plumwood son pensadores muy distintos. El primero es lituano-francés, formado en el pensamiento judío religioso y en la tradición fenomenológica alemana de Husserl y Heidegger. Además, él fue un académico en todo el sentido de la palabra: estuvo entregado a la vida universitaria y a la creación de su obra; es una de las figuras filosóficas contemporáneas más conocidas y comentadas mundialmente. Participó en la Segunda Guerra Mundial y fue prisionero de guerra, lo cual dejó una profunda huella en su persona y en su producción filosófica que se centró en la ética del "amor al otro", al diferente, al vulnerable. La segunda pensadora es australiana, formada en la filosofía analítica, la ética ambiental y el eco-feminismo constructivista de Rosemary Redford Ruether; se le conoce poco en los países de habla hispana, aunque su obra ha tenido gran repercusión en los países sajones.[21] Asimismo, fue una activista ambiental que entregó su vida a la creación de su obra tanto como al cuidado del medio ambiente y la defensa de los animales como seres diferentes y a la vez próximos al humano. Una experiencia que sin duda marcó su vida y su obra fue haber captado la mirada de un cocodrilo que intentó comerla en el Parque Nacional de Kakadu, Australia, y haber comprendido a partir de ese momento la importancia de la depredación desde el punto de vista

[21] Cintia Aparecida de Godoy, *La crítica del dominio y de la razón en Val Plumwood, y el feminismo ecológico crítico*. Salamanca, 2013. Tesis, Universidad de Salamanca, 2013, p. 24.

de la Naturaleza y el significado de la muerte humana como integración al basto mundo natural.[22]

Ambos pensadores parten de distintas perspectivas filosóficas y esto hace que atiendan a la relación entre lo femenino y lo masculino, así como entre el hombre y la mujer, desde enfoques distintos. Mientras Levinas se opone al idealismo de la fenomenología alemana y quiere sacar al yo de su encerramiento solipsista, mediante una relación de apertura al carácter exterior y de *alteridad* absoluta del otro, Plumwood se opone al dualismo platónico que, según su punto de vista, inicia la cultura del dominio sobre los inferiores: el "falocentrismo colonialista" y afirma que el sujeto siempre —lo quiera o no— está en íntima relación con el otro y ambos coexisten en una permanente *relatividad*. El otro no es externo para el yo sino algo interno y estructural. Desde el énfasis que Levinas pone en la apertura del yo solitario, aborda la relación entre femenino y masculino y hombre y mujer desde la perspectiva de la intimidad (característica de las manifestaciones culturales de mediados del siglo XX como el cine, el teatro, la literatura) del encuentro de dos individuos en el éxtasis erótico. Plumwood parte de una lucha contra la cultura de dominio, aborda este tema desde una perspectiva ético-política (característica del feminismo sajón) pero entiende por ésta no la conquista de intereses pragmáticos y la restitución de las injusticias pasadas, sino la formulación de un horizonte conceptual sobre la organización social que permita la *liberación* conjunta de todos los humanos —incluidos los dominadores— y los seres naturales con los que estamos relacionados.

Y hay que enfatizar que estos pensadores son distintos, incluso opuestos, en sus ideologías: Levinas es patriarcal y aunque ve la unión del éxtasis erótico, una y otra vez aflora en su pensamiento el prejuicio de la supuesta inferioridad de la mujer frente al hombre. Plumwood, por el contrario, es feminista y aunque busca la *liberación* de todas las formas de existencia, en un cierto momento asume el imperativo de darle prioridad a la mujer sobre el hombre. Estas ideologías de género dejan huella en su vida y su pensamiento, pues él fue patriarcal y ahí revela la influencia de esta ideología, por lo cual fue atacado por las feministas francesas de su tiempo. Por su parte,

[22] Lorraine, Shannon, "Preface" a Val Plumwood, *The Eye of the Crocodile*, pp. IX-X.

Plumwood pertenecía a grupos feministas y su obra surge a partir de preocupaciones feministas y desemboca también en ellas según veremos.

La distancia entre estos filósofos no podría ser mayor, cada uno creó su propio universo reflexivo con parámetros y preferencias peculiares. De hecho, no hay testimonio alguno de cierta relación o diálogo explícito entre uno y otra, no se conocieron personalmente, no comentaron sus filosofías ni siquiera se asomaron por casualidad a ellas. Plumwood pudo haber hecho referencias al pensamiento de Levinas al analizar el "feminismo de la diferencia" de Luce Irigaray, quien asume muchas tesis de este pensador, pero no lo hizo. Y más difícil aún parece que el pensador lituano-francés, que fue atacado por las feministas, se ocupara de la propuesta filosófica de alguna de ellas. Sin embargo, a pesar de estas innegables diferencias, sus pensamientos coinciden en ciertos puntos básicos que nos permiten establecer conexiones entre ellos y considerarlos de manera conjunta como exponentes ejemplares de nuestro tema en la actualidad.

I.2 Coincidencias entre Levinas y Plumwood. La novedad de su pensamiento para la ética filosófico-sistemática

A pesar de las diferencias anteriores Levinas y Plumwood se unen al menos en tres aspectos:

1º por haber incluido de manera expresa en la ética el tema de lo femenino y lo masculino, así como a la mujer y el hombre, con el fin de superar el encierro y la centralidad del sujeto ético tradicional así como por pensar en las mujeres y los hombres concretos. Como ya dijimos, Levinas fue capaz —en cierto momento de su pensamiento— de ir más allá de su ideología patriarcal y establece, por primera vez en la filosofía occidental, la necesidad de incluir lo femenino y a la mujer en la ética. Él advirtió que el sujeto masculino, en tanto es sólo racional, acaba encerrado en sí mismo, es egoísta, se considera el *ser*, y tiene que salir de sí mediante la aceptación del otro: un sujeto distinto (el no-ser) al que él llama *alteridad* absoluta y que es un elemento externo que obliga al sujeto a abrirse a la exterioridad o el "infinito" de lo real. Él centró su pensamiento en la aceptación del otro, por esto es conocido como el "filósofo de la *alteridad*". Y en especial en

Totalidad e infinito, precisa que lo verdaderamente importante para el sujeto racional masculino son lo femenino y la mujer, pues conllevan lo diferente a la razón: lo sensible-emotivo, en consecuencia, los conceptualizó como la "*alteridad* por excelencia": De este modo, Levinas garantizó la validez del tema de lo femenino y lo masculino tanto como de la mujer y el hombre al interior de la ética filosófica sistemática. El tema dejó de estar a la deriva de las opiniones ocasionales de los filósofos y de la defensa ardiente de las feministas y se incorporó al sistema ético de pensamiento, pues para él, el surgimiento de la responsabilidad requiere la experiencia de la fecundidad y la vivencia profunda de lo femenino. Nuestra deuda con Levinas, en este sentido, es enorme y nunca será suficiente el esfuerzo que hagamos por rescatar este aspecto de su filosofar.

Por su parte, Val Plumwood asienta su pensamiento en la valoración que el feminismo ha hecho de la mujer, en este sentido, no es pionera, pero sí lo es en cuanto que abre una nueva visión dentro del feminismo porque evita lo más posible la exaltación de lo femenino y de la mujer; los ve en relación íntima con lo masculino y el hombre, en los cuales también encuentra otras características que no habían sido vistas en la mirada feminista tradicional. En *Feminisms and the Mastery of Nature*, su obra maestra, se opone a la idea del feminismo original de que todo hombre es dominante y violento, pues en su opinión esto corresponde sólo al hombre blanco, poderoso, conquistador y colonialista, pero no a los hombres dominados quienes también han sido oprimidos. Por tanto, ella se esfuerza por distinguir entre unos y otros, y por ver que el hombre ha podido estar unido a la mujer y a lo sensible-natural. Por otra parte, esta filósofa se opone —como dijimos antes— al dualismo platónico; considera que la raíz de éste está en la *República* y el *Timeo,* donde la realidad queda dividida en dos mundos, uno superior al que pertenece el hombre con su razón abstracta, y otro inferior, el de la experiencia, las necesidades materiales y desorden de las emociones en el que la mujer se desenvuelve.[23] Pero ella no se contenta con ciertos intentos feministas de trascender tal dualismo proponiendo una unificación simple del hombre y la mujer (feminismo liberal) o exaltando a la mujer y dejando de lado al hombre ("eco-feminismo utópico" y "feminismo de la

[23] *Vid*. Val Plumwood, *Feminism and the mastery of Nature,* pp. 76-77.

diferencia"). Según Plumwood, para trascender el dualismo hay que considerar al mismo tiempo la unidad y la dualidad, sin privilegiar uno de los términos sin caer en la homogeneización de las diferencias ni en divisiones, brechas y rupturas. Ella es una pensadora de gran realce y una feminista excepcional que no se conformó con las ideas heredadas por su tradición, sino que llegó hasta el fondo de los problemas y puso un gran empeño en encontrar los conceptos que expresen mejor su visión sobre lo real.

2º al oponerse a la tradición e intentar pensar la ética de modo distinto, Levinas y Plumwood hacen una disertación ético-filosófica rigurosa y sistemática que les permite hacer, cada uno desde su propia perspectiva, aportaciones en los temas fundamentales de la ética: la persistencia de la visión del sujeto ético como egoísta, la relación o separación entre la *mismidad y la alteridad*, la aspiración a la trascendencia, la relación entre la razón y lo sensible-corporal-emotivo, la superioridad (o inferioridad) de lo masculino y el hombre frente a la inferioridad (o superioridad) de lo femenino y la mujer, y la necesidad de transformar la ética tradicional.

3º a pesar de su afán de integrar lo femenino y lo masculino, y a la mujer y al hombre en la ética, ambos pensadores plantean un final de sus análisis sistemáticos sobre el eros y sobre la política de *liberación,* muy preocupante para nosotros, porque disocian lo que habían tratado de incluir o integrar. En *Totalidad e infinito*, Levinas intenta reunir la razón y la emoción sensible, así como los sexo-géneros, a través de la experiencia del "éxtasis erótico" en la cual la mujer provoca y recibe al hombre despertando en él tanto el deseo erótico del cuerpo como el *deseo* metafísico de la trascendencia y de acceso al Bien. Y es que la mujer, por su asunción del *deseo* erótico conlleva el "no ser aún" como algo interno y, con éste, el *deseo* del porvenir que abre a la posibilidad del hijo: la superación de la contingencia y la muerte. Ante el hijo, el sujeto ético (masculino) se ve obligado a hacerse responsable de él; con ello rompe su encierro, abre su egoísmo inicial y es lanzado por completo al exterior, a la trascendencia y a la ética.

Levinas hace de la experiencia erótica una apropiación de lo femenino como dimensión humana por parte del hombre. A nuestro juicio esto tiene que ser repensado una y otra vez, pues habla justo de la auto-construcción del sujeto en devenir: lo femenino le aporta al hombre el gran cambio de

pasar de la identidad cerrada a la identidad abierta.[24] Pero por más importante que sea, hemos de admitir que este filósofo concluye su análisis del "éxtasis erótico" con una gran paradoja: la ética aparece hasta después de que ha cesado la unión con la mujer y es descubierta sólo por el "padre", la mujer no vuelve a ser nombrada; impera el relato sobre la "paternidad" y no se dice nada importante sobre la maternidad, sólo se le nombra como un referente del pasado "protegido" del hijo con el que éste ha de romper.[25]

El centro de lo que viene después del éxtasis erótico es la experiencia del padre, el punto de vista tradicionalmente validado que es el del hombre. Al experimentar la fecundidad, el sujeto masculino se trasciende en la otredad que representa el hijo, descubre la bondad de éste y se siente responsable ante él, se siente obligado a establecer entonces una relación de "bondad a bondad".[26] Por el contrario, al parecer, la mujer ha quedado inmersa en lo meramente sensible y el silencio sobre ella en el texto sugiere que carece de la aspiración a la trascendencia y a la responsabilidad hacia el otro, o como dice la filósofa francesa Catherine Chalier, a la mujer le falta "altura" para ello.[27] A fin de cuentas, lo sensible se presenta aquí como ajeno a la responsabilidad ética y la mujer acaba siendo un ser inferior al hombre, igual que se le concibe en los estereotipos patriarcales.

A su vez, Plumwood, para superar el dualismo femenino-masculino y mujer-hombre, así como los insuficientes intentos feministas de superarlo, propone crear una cultura y una ética democráticas, liberadoras de todo sometimiento y dominio, así como de toda idea parcial sobre la unidad y la diferencia, la razón y las emociones: una ética que comprenda la armonía tensa entre los seres vivos y los opuestos de lo real. En *Feminism and the Master or Nature* afirma que la estructura de la realidad es la *continui-*

[24] El tema de lo femenino como dimensión humana no se reduce en absoluto a un único párrafo de *Totalidad e infinito*, como considera la filósofa Marta Palacio, sino que es el corazón mismo de la experiencia erótica. *Cf.* Marta Palacio, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, 2008, p. 447.

[25] *Vid.* Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*. p. 286.

[26] *Ibid.*, p. 276 y sigs.

[27] Catherine Chalier, *Figures du féminin*, p. 80.

dad-discontinuidad, la *igualdad-diferencia* y la *unión-separación*[28] de los contrarios, por ende, la *alteridad* se da siempre en interacción con la *mismidad*. Según esto, la razón y lo natural-corporal-emotivo, así como el hombre y la mujer, han de concebirse tanto desde su unidad como desde su diferencia: en su unión y separación, y tendrán que incorporar los valores defendidos por la tradición masculina y los propuestos por el feminismo actual.

En consecuencia, para ella no puede haber una centralidad cerrada del sujeto ético, pues éste lleva dentro de sí la relación con su contrario y con la Naturaleza, él es una identidad *relativa:* vive siempre en íntima relación con lo que no es él mismo y, por ende, es *transpersonal*.[29] Todo apunta en el pensamiento plumwoodiano a la integración. Sin embargo, en el momento decisivo de precisar la concepción ética ambiental del presente, Plumwood opta por "respetar mucho más las experiencias de las mujeres en relación con la Naturaleza que las de los hombres"[30] pues —según lo indica el feminismo de Alison Jaggar y de Karen Warren—[31] éstas últimas experiencias están basadas en el dominio, mientras que las primeras en prácticas del *cuidado*. ¿Por qué esta disociación de los sexo-géneros similar a la de Levinas? Cierto que Plumwood no le niega al hombre el derecho de participar en la ética, simplemente dice que no es tan importante para la ética del presente como la mujer, pero sólo con esto está poniendo a la mujer por encima del hombre, lo cual resulta en una idea contradictoria en una filósofa que ha aceptado que no todo sujeto masculino es dominante y explotador de la naturaleza. ¿Por qué no incluye ahora a estos sujetos masculinos? ¿Por qué no cumple aquí la exigencia de inclusión democrática?

[28] *Vid*. V. Plumwood, *op. cit*., p. 6 y pp. 134-136 y pp.173-181. Resalta la coincidencia entre este planteamiento de Plumwood y la visión general sostenida por varias tendencias de la biología y la filosofía contemporáneas, *Vid.* por ejemplo François, Jacob, *La logique du vivant*,1999; Jean Pierre Changeux et Paul Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*; Juliana González, *Genoma humano y dignidad humana*, 2005.

[29] V. Plumwood, *op. cit.*, pp. 184-186.

[30] *Ibid,* p. 165.

[31] *Idem*.

Conclusión

Las diferencias y coincidencias ante lo femenino y lo masculino y el hombre y la mujer, dotan de gran expectación el conocimiento de estas filosofías con el fin de averiguar si hay en ellas algo que nos aproxime a la comprensión de nuestras potencias básicas como contrarios en devenir y qué es lo que hay que evitar para no caer en la disociación que ambos pensadores proponen al final. Parece urgente analizar las raíces de estas filosofías y preguntar ¿cómo enfrentar la tradición filosófica y a dónde los conduce tal confrontación?, ¿sobre qué bases se puede formular una comprensión dinámica de los contrarios femenino-masculino, hombre-mujer?, ¿de qué apartarnos para no caer en una visión excluyente?, y ¿qué peso darle a la ideología patriarcal y/o feminista en un análisis filosófico?

CAPÍTULO II

II. La oposición a la tradición y la importancia de la alterididad y la contradicción de lo real en Levinas y Plumwood

Tanto la filosofía de Levinas como la de Plumwood introducen la relación de lo femenino y lo masculino en la discusión filosófica actual porque piensan que el sujeto ético ha de estar en relación con lo otro de sí, con la *alteridad*: lo sensible-emotivo-natural y su otro sexo-género. Para esto —según hemos señalado en la Introducción— cada uno de ellos se opone a la tradición filosófica desde una perspectiva particular: Levinas desde la oposición al racionalismo solipsista de la fenomenología anterior a él, Plumwood desde una crítica radical al dominio instaurado y promovido por el dualismo "falocéntrico y colonialista". El diálogo que establecen con la tradición es importante porque les impone exigencias teóricas en su manera de entender la relación entre la *mismidad* (el yo) y la *alteridad* (el otro), el egoísmo, la relación entre los contrarios: lo femenino y lo masculino y la mujer y el hombre, la razón y la emoción, así como marca también su comprensión de la ética.

II.1. La lucha contra la tradición en Emmanuel Levinas. La alteridad y la contradicción

Levinas rechaza el ensimismamiento solipsista y egoísta de la tradición idealista de la fenomelogía a la que pertenecen Husserl y Heidegger, tradición iniciada con Descartes y para la cual el yo racional, autoconsciente y masculino, encuentra en sí mismo su identidad y la verdad sobre el mundo, pues el mundo y los otros no son sino construcciones cognitivas del yo

a partir de la intencionalidad de la conciencia. Para este sujeto no hay afuera, todo está dentro del yo=yo, el otro no es sino la experiencia cognitiva que hacemos de él, por ende, tampoco hay comunicación con los demás, el yo es el ser: lo Mismo, es pensado desde la ontología, la cual busca identidades puras. El yo y el otro son, en principio —y según afirma Husserl— mónadas desvinculadas entre sí porque cada uno está en su individualidad, en el cultivo de su libertad racional, y tales mónadas sólo establecen una relación a partir de lo que este filósofo llama la relación intermonádica o la armonía preestablecida propuesta ya por Leibniz en la *Monadología* y cuya manifestación evidente es la cinestesia o la captación que tiene el yo de su propio cuerpo, la cual le permite establecer una analogía con el cuerpo de los demás y comunicarse, a través del lenguaje corporal y verbal, sobre sus construcciones del mundo.[32] Pero tal comunicación nunca formará parte de la identidad del yo, será siempre un fenómeno transitorio pues la identidad individual para Husserl es irreductible.[33]

Y en Heidegger también está ausente la relación estrecha con el otro, pues el sujeto tiene una condición solitaria insuperable, tiene un carácter único y singular. La existencia consiste en haber sido arrojado, sin amparo alguno, a este mundo contingente, temporal, en constante desgaste. En consecuencia, Heidegger establece una separación radical entre el hombre auténtico, autoconsciente: el Sí mismo, que asume la angustia ante la muerte y busca un sentido de la vida, y el hombre inauténtico, que corresponde a los otros quienes no descubren su individualidad. El yo autoconsciente es solitario porque sabe que sólo él puede dotar de sentido a su existencia marcada por la muerte, única para cada quien, mientras que los otros, "los más" huyen de la muerte, niegan la realidad de ésta y hacen de su vida algo impersonal, algo igual a la vida de la mayoría, con el fin de no estar en soledad ante la muerte, por tanto, viven mimetizados entre sí, masificados y no dotan de sentido a su existencia.[34]

Levinas se opone a esta tradición ontológica y solipsista desde la necesidad de abrir al sujeto idéntico a sí mismo a la dimensión ética de la respon-

[32] *Vid.* Edmund Husserl, "Quinta meditación", en *Meditaciones cartesianas*.

[33] *Vid.* Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger.*

[34] *Vid.* Martin Heidegger, *Ser y tiempo,* Primera parte.

sabilidad y el respeto. Para él, la ontología, como ciencia primera, debe ser sustituida por la Ética que abre al sujeto al otro y, en adelante según su opinión, ha de ser esta última disciplina la que ocupe el lugar de ciencia primera, pues lo primordial para el sujeto no es su identidad pura sino la relación responsable con otro sujeto.

Al comienzo de *Totalidad e infinito,* él confronta la filosofía de Husserl y Heidegger, aunque de manera difusa, sin nombrarlos explícitamente, pues es muy duro lo que advierte y no quiere atribuírselos de forma directa. Ahí establece una liga entre la fenomenología que le antecede y la Segunda Guerra Mundial, a la que se refiere tan sólo como "la guerra," y considera que en tanto el pensamiento ha estado obsesionado por el ser, entendido como un yo idéntico a lo Mismo, ha conducido a la violencia y el egoísmo[35] porque no ha ofrecido razones para hacernos responsables ante el otro, ante su historia y su significación. Para superar este panorama belicista —un tanto exagerado en nuestra opinión— Levinas resalta la importancia del *rostro* del otro en tanto lenguaje, en tanto el discurso con el que el otro narra su historia y que quiere ser escuchado en el encuentro "cara a cara" entre un ser que habla y otro que está obligado a escuchar. El otro es la *alteridad* o diferencia: el no-ser exterior, lo no idéntico al yo, lo que hace que éste salga de sí hacia el infinito: la exterioridad total e independiente del sujeto. El otro constituye, entonces, un afuera de carácter absoluto que obliga al yo a descentrar la actividad de la conciencia racional y a no regresar a su identidad cerrada; es una "trascendencia metafísica" en tanto excede o desborda la realidad de la conciencia.

El otro es un extraño, un "no-lugar" que no puede ser contenido por la conciencia ni tampoco asimilado a la experiencia, y que hace que el sujeto se vea afectado de forma directa en su sensibilidad al escuchar el discurso diferente del otro. Tal discurso y quien lo pronuncia constituyen algo más allá de lo conocido en el mundo del sujeto, se presentan como un literal "trasmundo" —dice Levinas— con lo cual nos recuerda

[35] Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, pp. 47-8. Desde luego, Levinas no puede lanzar una crítica tan dura directamente a sus maestros, pero es indudable que al referirse a "los filósofos de lo Mismo", se está refiriendo a ellos. *Vid*. Marta Palacios, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, p. 88.

la caracterización que hace Nietzsche del tú como alguien radicalmente separado del yo, debido a que cada uno vive en la singularidad de su propio mundo.[36] Dicha separación parece estar presente también en la idea levinasiana sobre la relación yo-otro, pues afirma que ante el otro el sujeto no puede sino sufrir un "trauma", un shock, y la relación que se establezca entre ellos ha de ser de *asimetría,* no de igualdad y reciprocidad. Aquí se da más bien una apertura y una entrega del sujeto que quiere ser ético, quien ha de sentirse obligado a ayudar al otro sin esperar nada ni ponerle ninguna condición; más bien ha de ser su "anfitrión", e incluso —como lo dirá en una obra posterior Levinas— su "siervo" y su "rehén".[37] Y todo esto tiene que darse desde la afectación, la humildad y la *pasividad* en tanto recepción auditiva de la historia del otro con el fin de hacer algo por proteger su vulnerabilidad y defenderlo de la injusticia.[38] Se trata aquí de una *pasividad* activa que en modo alguno se conforma ante la realidad sino que busca ayudar, pero se trata también, en nuestra opinión, de una relación unilateral en la que no se advierte un verdadero intercambio entre los sujetos.

Al negar la primacía de la ontología y concedérsela a la Ética, el pensador lituano-francés quiere aproximar al sujeto *paciente* al otro. Levinas realiza un gran esfuerzo por situarnos en la responsabilidad amorosa frente al otro. Esto ha sido lo que con mayor frecuencia se ha retomado y difundido de su filosofía. Pero quizá no sea injusto advertir que en tanto él concibe la *alteridad* —a la que se ha de abrir el sujeto— como algo externo y ajeno,

[36] *Vid*. Friederich Nietzsche, "El convaleciente" en *Así habló Zaratustra,* Madrid, p. 299. En este pasaje, Nietzsche nos dice que el yo y el tú están eternamente separados, son extraños, cada uno es un trasmundo para el otro y continuará siéndolo siempre, pues aunque existe la comunicación a través de las palabras, éstas no son sino "puentes" e "ilusiones". No podemos asegurar que Levinas estuviera pensando en Nietzsche, pero es digno de notarse que recae en el mismo concepto que este filósofo alemán para expresar la ajenidad del otro.

[37] Emmanuel, Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 180.

[38] Levinas cambia la actividad intencional de la conciencia propuesta por la fenomenología, desde la cual el yo construye todo lo que conoce por la conciencia receptiva. Ésta es su distinción respecto a sus maestros, aunque esta tesis suya tiene antecedentes —como advierte Pedro Enrique García Ruíz— en el análisis afectivo de Heidegger. *Vid.* Pedro Enrique García, Ruíz, "Trascendencia y subjetividad según Emmanuel Levinas", en *Un libro de huellas,* p. 134.

falta en su pensamiento la interiorización del otro que nos permite trascender el egoísmo y amar en verdad al otro —tal y como lo establece la sabiduría antigua de Platón y el judeo-cristianismo—. Y en efecto, en el fondo Levinas considera que por más apertura que tenga el yo siempre querrá regresar al encerramiento debido a que el egoísmo es su condición constitutiva e irrenunciable. Al explicar el ámbito de las necesidades, al que llama "mundo económico", nos dice que éste consiste en quedarse en casa, en la propia morada y separarse o desgarrarse de la exterioridad, y aunque ello es superable por el trabajo y las obras que al final nos dan una idea distinta sobre nosotros, todos venimos de esa separación del exterior pues todos poseemos una sensibilidad egoísta que nos remite constantemente a nosotros mismos.

> El egoísmo es un acontecimiento ontológico, un desgarramiento efectivo y no una ilusión que se desliza por la superficie del ser y que se podría despreciar como una sombra. El desgarramiento de una totalidad sólo puede producirse por el estremecimiento del egoísmo, ni ilusorio ni subordinado en algo a la totalidad que desgarra [...] El egoísmo es la vida: vida... o gozo.[39]

De suerte que Levinas conserva —aún a su pesar— el supuesto básico de la fenomenología tradicional acerca del yo. Hace grandes esfuerzos por corregir tal supuesto mediante la apertura que lleva a cabo el yo *paciente*, pero lo mantiene vivo nada menos que en su concepción del gozo de la vida, el cual resulta irrenunciable para cualquier existencia. Y nos parece posible advertir que, al mantener vivo dicho supuesto, a este filósofo no le queda más que recurrir a la absolutización de la otredad y la exigencia de apertura como los únicos paliativos contra el egoísmo constitutivo que siempre estará. Podemos pensar, asimismo, que es la lucha persistente de Levinas contra nuestra condición egoísta la que le hace colocar en segundo plano la ontología y darle la supremacía de ciencia primera a la Ética, ya que la ontología de la fenomenología hace del otro un Mismo y una mónada, mientras que la Ética atiende a lo primordial en la existencia que

[39] E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 192.

es la relación amorosa con la *alteridad* absoluta, la apertura atenta al llamado del otro en su diferencia absoluta. ¿No tendría que reformular más bien Levinas la ontología, aunque desbancara por completo a sus maestros y a la tradición? ¿Cómo eliminar simplemente la búsqueda y conceptualización del ser? Esto último lo llevaría quizá, como ha llevado a muchos otros pensadores, a hacer del yo algo dual en su ser mismo, por tanto, supondría también una idea de *alteridad* como *relativa* a nosotros y no como absoluta, pero este filósofo no parece dispuesto a todo esto.

En otras palabras, hay que reconocer que la gran aportación de Levinas a la filosofía de su tiempo y al "mundo narcisista" actual, en el que el yo atiende cada vez más a sus propios parámetros y evita conocer al otro, reside —como dice Antonio Pintor Ramos— en proponer la "irreductibilidad originaria de lo exterior al interior" y hacernos ver que el otro es un "no-lugar" que exige toda nuestra apertura para no limitarlo a nuestro horizonte y poder verlo tal como es, sin proyectar en él nuestras necesidades, características y deseos. Sin embargo, también hay que advertir que en tanto Levinas concibe la *alteridad* como absoluta, no deja atrás la tradición que cuestiona, pues al concebir al tú como un absoluto plantea por fuerza una dualidad entre el yo y el otro como si se tratara de contrarios irreconciliables y esto hace —según nuestra perspectiva— que su lucha contra el egoísmo sea tan sólo contra sus manifestaciones pero no contra su origen. Habrá que ver qué consecuencias tiene todo esto para la relación entre lo femenino y lo masculino, para el encuentro mujer-hombre y para la concepción misma de la ética pues no ofrece una base que sirva de garantía a la interconexión humana, ni tampoco se ve cómo podrá la ética vencer el egoísmo a no ser por una razón lejana y opuesta a la sensibilidad que exija la renuncia al placer y quizá a la libertad del yo. Será hasta el capítulo siguiente que veamos hasta donde es esto así.

ll.2. La lucha contra la tradición en Val Plumwood. La alteridad y la contradicción

El eco-feminismo de Val Plumwood también recae en el problema del egoísmo, el solipsismo y el aislamiento del sujeto, pero piensa que todo esto

proviene de la tradición platónico-dualista, creadora del "colonialismo falocentrista" o racionalista, que polariza los contrarios de lo real y permite que el individuo racional: el amo, se concentre artificialmente en su propia libertad y viva la de los otros, los inferiores, como algo ajeno y que tiene que ser sometido. Tal dualismo culmina, a su juicio, en la filosofía de John Locke que contrapone al individuo y la comunidad y no reconoce para nada la condición de fin en sí mismo de los otros.

En *Feminism and the Mastery of Nature*, nos muestra cómo el dualismo platónico absolutiza la *alteridad* o la diferencia, hace de ésta una hiper-separación que imposibilita cualquier intento de verdadera apertura del yo hacia el otro porque simplemente se trata de un superior y un inferior.[40] Ella piensa que además de la *República*, el *Timeo* tuvo una influencia central en la cultura occidental, pues ahí Platón estableció la jerarquías entre la razón *activa* y la Naturaleza *pasiva*,[41] eje de todo dualismo opresor ya que al dominar el ámbito natural, el sujeto puede someter a todos los seres que la tradición occidental ha identificado con él y les ha negado capacidad racional y actividad propia: la mujer, los no poderosos y el resto de los seres vivos que carecen de la fuerza para defenderse. Este dualismo está unido a la separación platónica entre razón y sentidos, espíritu y cuerpo (pasión-emoción), universal y particular, verdad y error, sujeto y objeto, racionalidad y animalidad, lo femenino y lo masculino y, por derivación, la mujer y el hombre. Plumwood nos hace ver que la no contradicción moduló desde entonces nuestra mente y que, a lo largo de la historia, hemos añadido a la lista anterior muchos otros pares de opuestos: mente-cuerpo, cultura-naturaleza, libertad-necesidad, comunidad-individuo, público-privado, amo-esclavo, centro-periferia, egoísmo-altruismo, el yo y el todo, entre otros.

Esta filósofa destaca que la hiper-separación está en la base del desconocimiento de las necesidades de los otros y de su condición de *agentes,* y que

[40] La diferencia entre Levinas y Platón es que, aunque los dos separan al yo del otro, el primero sí busca la relación entre ellos, mientras que el segundo no. Levinas no hace una hiperseparación porque concede importancia al otro, mientras que Platón si lo hace (en los textos referidos) porque el otro es inferior; Levinas no es jerarquizante, mientras que Platón sí lo es.

[41] Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, p. 44 y sigs.

ella condujo inevitablemente a la filosofía de Locke que toma a los demás como meros medios para satisfacer las necesidades del yo racional. Locke divide de forma tajante la vida pública: racional, de la vida privada: sensible, y hace predominar la primera sobre la segunda porque, según él, en la vida pública impera el orden de las cualidades primarias que son regidas por el mecanicismo de Descartes, por la ley causa-efecto, la cientificidad cuantitativa y por el dar y recibir cuantificables. Por el contrario, la vida privada y sensible queda relegada a un segundo término, está ligada a la percepción de las cualidades secundarias, las cuales son estrictamente singulares e incomunicables, por ende, ellas escapan a la racionalidad mecanicista: son irracionales. Así, Locke despreció la vida sensible e hizo de la razón una facultad dedicada a medir y calcular, es decir, hizo de ella algo instrumental, que toma a los otros y a la Naturaleza como meros medios.

De acuerdo con este filósofo en tanto el individuo quiere participar en la vida económica comunitaria, tiene que ejercer la razón calculadora y hacer de ésta un método de previsión de las reacciones de los otros para poder convertirlos, igual que a la Naturaleza, en medios para la obtención de sus propios fines. El individuo lockeano tiene una naturaleza egoísta, sólo ve por su interés propio y no puede sino contraponerse a los deseos del otro, quien también atiende sólo a sus fines particulares y ha de vivir calculando el comportamiento de aquellos con quienes interactúa. En la contraposición dualista del yo y el otro que hace Locke, Plumwood ve la base de la economía capitalista y del surgimiento de la competencia y la contraposición social como forma de sobrevivencia, ve, en fin, la cimentación del egoísmo "racional" y "natural" que imposibilita la simpatía, la colaboración mutua y el cultivo de la libertad en general.[42]

Pero para ella la centralidad del egoísmo provocada por el dualismo no se supera —como podría pensarse— con la propuesta de una pura unidad de los opuestos, del yo y el otro, pues esto sólo lleva a una visión simplista y homogeneizante en la que se niega la *alteridad,* la diferencia y se hace imperar la *mismidad*. Mientras el dualismo distorsiona la *alteridad* al absolutizarla, la propuesta de la unión simplista la distorsiona al negarla. En ninguna de estas dos posturas se ve la relación *alteridad-mismidad* constitutiva

[42] *Ibid.*, pp. 117-119.

de lo real y esto es justo lo que hay que poner a la luz. En concreto, no vale para Plumwood contraponer al egoísmo del yo el altruismo abnegado que se une al otro y se dedica a los intereses de éste, que pone los proyectos de los demás por encima de los suyos —como parece indicarlo Levinas— ni vale, por otra parte, subordinar al humano a la Naturaleza y caer en el naturalismo. De este modo no se supera el sometimiento y la inferiorización entre los humanos que ha impuesto el dualismo. Para conquistar la liberación del yo y del otro, es preciso mantener siempre la unión y la tensión entre el carácter interdependiente de los sujetos, y su innegable independencia —lo cual falta en el planteamiento levinasiano anterior—.

La filósofa australiana recae en el hecho decisivo (que ya habían desenmascarado Freud y Nietzsche) de que el altruismo abnegado falsea la realidad del yo, pues éste siempre necesita satisfacerse a sí mismo, de modo que algún interés tiene al subordinarse al otro (como la conquista de una buena reputación) sólo que lo oculta.[43] Este tipo de altruismo no trasciende el egoísmo y sería mejor que lo reconociera porque en realidad interesarse por los otros y por uno mismo son dos hechos que se implican de manera recíproca. Es irreal magnificar el interés por el otro como si el yo no tuviera sus propias demandas. El altruismo sólo es válido en tanto se entiende como una cooperación "relacional de intereses y deseos" que se asume con plenitud.[44] De forma paralela, el puro interés propio que propone Locke es una abstracción que concibe al yo fuera de sus relaciones. El egoísmo no es un hecho racional (como piensa Locke) ni natural (según parece sugerirlo Levinas al apelar al goce de la existencia), pues el yo no es absoluto, está ya relacionado con los otros, de modo que de alguna manera (aunque sea negativa) los implica en sus actos. Hay entonces —nos dice Plumwood— una falsa dicotomía entre egoísmo y altruismo,[45] éstos sólo se polarizan cuando se les concibe desde la mera instrumentalidad del otro y el olvido o la negación de sí.

Es evidente que para esta filósofa la contradicción entre el sujeto y el otro es siempre *relativa* e interna, el otro es ajeno en tanto no podemos

[43] *Ibid.*, p.148.

[44] *Ibid.*, p. 211, nota 2.

[45] *Ibid.*, p. 145.

hacer de él un émulo, pero nos es próximo porque es igual a nosotros, está en nuestro contexto y pertenece al conjunto de la Naturaleza. Y es que a fin de cuentas Plumwood piensa en un sujeto ético *transpersonal*, no solipsista, que sólo se encierra en sí mismo cuando se abstrae de sus vínculos con los otros, cuando deja de reconocer su interdependencia con ellos y con el mundo natural. Así, esta filósofa piensa que el sujeto ético está ya trascendido, pero no porque el otro lo trascienda metafísicamente confrontándolo con un trasmundo ni tampoco porque esté dirigido a trascender el tiempo, sino porque participa de una realidad superior a él: su red de relaciones y la Naturaleza. Esto implica que a Plumwood le interesa pensar el mundo presente, lleno de contradicciones y sostenido por la unidad de todos los seres vivos, por ello afirma categóricamente que nuestro mundo es la Tierra y que estamos obligados a "ver nuestra dependencia de ella."[46] Es en ésta en donde conquistamos la trascendencia, no en el más allá una vez que hemos muerto, como piensa la tradición judeo-cristiana, sino en nuestro mundo terrenal. Y es que el morir no es una pérdida de significado que tengamos que compensar con otro mundo, él conlleva el supremo significado de nuestra interdependencia, nuestra continuidad con todos los otros seres vivos incluidos nuestros ancestros a los que tenemos que integrarnos de nuevo porque somos tan terrestres como ellos. Pero para lograr esto es necesario tener una identidad ecológica, de ser parientes de los otros vivientes y querer participar con ellos. Tal es la visión de los pueblos aborígenes de Australia que ella propone recuperar.[47]

A diferencia de lo que ocurre en Levinas, la autora de *Feminism and the Mastery of Nature* cuestiona de raíz la tradición del egoísmo solipsista y del altruismo abnegado. El sujeto ético no está aislado sino que él es el conjunto de sus relaciones, no está enfrentado a un otro absoluto sino que está unido a su contrario y no tiene que colocarse en una *asimetría* respecto de éste, más bien, ha de colocarse en una *igualdad-diferencia*, en la que importan simultáneamente la libertad del yo y del otro, en la que se reconoce que ambos sujetos son agentes, tienen necesidades y ambos están o pueden estar dispuestos a colaborar en el *cuidado* mutuo y del medio ambiente

[46] *Ibid.*, p. 6.
[47] *Ibid.,* pp. 102-103.

natural. Con todo esto, Plumwood cuestiona la filosofía tradicional y nos ofrece una visión interrelacional del mundo humano y el ámbito natural. Habrá que ver también qué consecuencias tiene esto para la relación entre lo femenino y lo masculino, el hombre y la mujer, y para el papel de la razón, la sensibilidad y la libertad en la ética.

Conclusión

En el modo de enfrentar la tradición filosófica que tienen cada uno de estos filósofos, salta de inmediato a la vista la distancia entre la orientación que toman sus filosofías en cuanto a la relación yo-otro y el egoísmo, que finalmente habrá de conducirlos a la relación femenino-masculino y mujer hombre, razón y emoción y a una diferente idea de la ética. En tanto el primero quiere garantizar a toda costa la apertura del yo egoísta y solipsista, proveniente de la fenomenología, afirma la exterioridad del otro con carácter absoluto y acaba viendo la relación con él como algo que se da en el exterior, no en la *mismidad* del yo, pues éste, en el fondo, sigue siendo egoísta y tiene que reconocer una *alteridad* absoluta. Sobre estas bases cabe suponer que la unión de las dimensiones básicas de la humanidad y de los sexo-géneros va a estar perturbada por el egoísmo del sujeto masculino y que la ética va a consistir en una permanente oposición a él. Por el contrario, Plumwood en su lucha simultánea contra el dualismo yo-otro, y contra la síntesis de ambos en el altruismo abnegado, comprende la relación con el otro como algo interno al yo, que se da en la interacción de *mismidad* y *alteridad,* así como en la cooperación de los intereses propios y los del otro. De este modo ella excluye por completo el solipsismo y el egoísmo tradicionales, así como la negación "altruista" del propio ser.

Dicho de otro modo, Levinas advierte la necesidad de relacionar al yo con el otro, por tanto, nos ofrece una idea del sujeto ético como relacional, pero Plumwood, no sólo advierte la relación con el otro sino que la concibe como interna al sujeto y, así, afirma la esencial *relatividad* según la cual, desde su origen mismo, el sujeto está ya relacionado aun cuando tiene la posibilidad de encerrarse en sí mismo, pero esto no constituye su condición inicial. En esta condición, el yo y el otro son impensables sin la

referencia a su contrario porque llevan la *alteridad* en su *mismidad*. Al parecer, en este planteamiento hay grandes posibilidades para la unión de nuestras dimensiones básicas, así como de los sexo-géneros, y podemos suponer que en la ética habrá aceptación de la doble presencia del egoísmo y el altruismo, así como aceptación de la razón, la sensibilidad y la libertad.

CAPÍTULO III

III. La integración de lo femenino y lo masculino y del hombre y la mujer en el eros levinasiano y en la cultura liberadora de Plumwood

En tanto, Levinas y Plumwood advierten la necesidad de poner al sujeto ético en relación aun cuando conciben ésta de modo diferente, ambos recaen en la importancia de incluir el vínculo de lo femenino y lo masculino, así como de la mujer y el hombre, como el ámbito privilegiado de la relación yo-otro en la ética. Para el filósofo lituano-francés dicho vínculo se da en la experiencia erótica y va a ser nada menos que la condición de posibilidad del acceso a la ética y a la trascendencia por parte del sujeto masculino. Para la filósofa australiana tal vinculo es indispensable para aspirar a una propuesta de valores y una cultura no dualista, no jerárquica, capaz de incluir a todos los seres vivos y entender las interacciones y diferencias de lo real: una cultura liberadora de cualquier forma de dominio. Desde vías muy distintas, que es preciso explorar, se dan en los dos casos propuestas significativas para el vínculo entre nuestras potencias racional y emotiva, así como para el vínculo entre mujeres y hombres. Sólo que al final de ambas propuestas se da —como ya dijimos— una disociación de los sexo-géneros y, por ende, de las dimensiones humanas básicas. ¿Cómo se llega a eso?

III.1. El "éxtasis erótico" según Levinas

Levinas vio con lucidez que la ética no podía seguir siendo del todo racional y masculina, no podía seguir fundada en la identidad del yo egoísta, solitario, masculino, condenado al encerramiento. Por ello pone en relación

al sujeto con el otro: la *alteridad* en general, y con la "*alteridad* por excelencia" que es la dimensión de lo sensible-emotivo-natural encarnado en la mujer y lo femenino. De este modo da a estos últimos un papel central en la transformación de la ética al menos al principio de sus reflexiones sobre el eros.

En primer lugar hay que aclarar que en la filosofía de este pensador lo femenino en tanto dimensión humana está íntimamente unido a la mujer, aunque no por ello él identifica a uno y otra de manera plena, por el contrario, pudiera parecer incluso en una primera lectura —como señala Catherine Chalier— que se trata de dos entidades separadas,[48] pues en *Totalidad e infinito*, Levinas habla en dos sentidos distintos de lo femenino. En efecto, en un pasaje singular de "La morada" que se refiere a la "La casa y la posesión", él reflexiona sobre la morada y el habitar interior, y ahí concibe lo femenino como la capacidad de recibir, como acogida y recogimiento. Lo femenino viene a ser, así, la dimensión de interioridad e intimidad, del percibirse y aceptarse reflexivos del sujeto o —como destaca Derrida— el ser hospitalario consigo mismo y con los demás, sin lo cual no hay ética posible. En este sentido, lo femenino es lo que nos permite vivir desde la interioridad que valora el estar en los acontecimientos de la existencia mucho más que las posesiones con que contamos y nuestra morada externa. Ello, como dice Jacques Derrida, está al alcance de todo aquel que quiera "ser femenino", no sólo de las mujeres[49] es por tanto, una dimensión ética y humana común, y el hombre no necesita de la mujer para vivir esta dimensión, pues él tiene la capacidad de habitar su "casa interior".

> La casa […] nos remite a su interioridad esencial y al habitante que la habita […] al recibir en sí: al ser femenino. ¿Es necesario agregar que de ningún modo se trata aquí de sostener la verdad o contraverdad empírica de que toda casa supone de hecho una mujer? Lo femenino ha sido recobrado en este análisis como *uno de los puntos cardinales del horizonte en el que se coloca la vida interior*, y la ausencia empírica del ser humano de "sexo femenino"

[48] Catherine Chalier, *Fifures du féminin*, p. 68.

[49] Jacques Derrida, J., *Adieu à Emmanuel Levinas*, p. 83.

no cambia en nada la dimensión de feminidad que permanece abierta aquí, con el recibimiento mismo de la morada.[50]

Pero por otro lado, en la "Fenomenología del eros" lo femenino humano se entiende en íntima unión con la mujer-amada (*l´aimée*) y la experiencia erótica, y para vivenciarlo el sujeto necesita del contacto carnal con la mujer, el cual le revela la hondura del "fenómeno de lo femenino" como apertura a la auto-transformación y la doble trascendencia: "metafísica" y temporal. Hay entonces una cierta ambigüedad en Levinas: lo femenino no es la mujer, pero a la vez, sí lo es. A diferencia de lo que piensa Chalier consideramos que Levinas no habla aquí de dos entidades distintas sino de una sola realidad mostrada en su complejidad y ambigüedad: un referente preciso y externo y, al mismo tiempo, algo interno y que rebasa al referente porque reside en la propia actividad del sujeto. Mas bien, junto con Jean Luc Thayse, uno de los intérpretes más importantes de la experiencia erótica en *Totalidad e infinito,* pensamos que en esta obra "la centralidad de la ambigüedad es el evento mismo"[51] y que el método empleado en ella es empírico: quiere mostrar lo dado tal como se da, con sus ambigüedades y equivocidades sin pretender reunir en conceptos unificantes las diferencias o distinciones reales, pues los hechos son más ricos que las ideas unificadoras. En consecuencia, nos parece indispensable comprender que lo femenino está íntimamente relacionado con la mujer, sin ésta —según Levinas— no se llega al fondo de dicha dimensión humana, no se llega a la doble trascendencia pero de ninguna manera lo femenino se agota en la mujer, los hombres son capaces de apropiarse de ello en tanto interioridad, y sin ésta, es obvio que no se captará la "hondura de lo femenino" revelado por la mujer.

¿Qué hay en el "fenómeno de lo femenino" como interioridad y como relación con la mujer-amada que lo dota de la capacidad de transformar a la ética masculina? Levinas reconoce que en ambas modalidades la razón, lo masculino, se pone en relación con lo sensible; por un lado, con la percepción del propio ser y, por el otro, con la vivencia del cuerpo propio y de la mujer como algo más que materia, es decir, como la voluptuosidad del

[50] Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 175.

[51] Jean Luc Thayse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, p. 93.

deseo infinito generado por el contacto carnal con el otro sexo y que conduce a la auto-transformación y la doble dimensión de la trascendencia. Al inicio de esta experiencia, lo "femenino" se da como fragilidad y debilidad de la amada vulnerable y mortal, o sea, se da en un sujeto concreto. En la relación erótica, la mujer-amada y lo femenino son relevantes como el comienzo del encuentro del sujeto con la *exterioridad* a través de la desnudez del cuerpo de la mujer que se presenta en su *pasividad* (fragilidad, debilidad, llamada a la ternura, la dulzura y la compasión por parte del amante, y misterio oscuro) que invita a la profanación y despierta la caricia. No obstante, al avanzar en su análisis, Levinas va más allá y narra el é*xtasis erótico* como acceso a una novedad radical. En dicho éxtasis, el amante y la amada se sumergen en la voluptuosidad del *deseo* y llegan a perder su condición de personas,[52] y de respeto; se abandonan al eros y son conducidos por la vivencia de un "no ser aún" *(le pas encore*) entendido como lo abierto: el porvenir. Ello es posible porque el cuerpo de la mujer, además de ser fragilidad y debilidad, se ofrece como lo "equívoco por excelencia":[53] desbordamiento y pudor, luz y oscuridad, materia *pasivo*-receptiva y, a la vez, se da aquí una *actividad* de la mujer, lo erótico y lo femenino, en tanto conducen al sujeto a la trascendencia.

Visto paso por paso, el éxtasis erótico hace caer a los amantes en la neutralidad impersonal, pierden el rostro y el *logos*: la razón, la expresión y la palabra, caen en el silencio porque la mujer (quien dio pie a dicha experiencia) actúa como "cabeza coqueta", "pura vida, un poco bruta", "infante irresponsable" y conduce a su amante a un juego animal lleno de burlas y risas, un juego carente de lenguaje o discurso en el que prevalece la clandestinidad.[54] Pero sobre todo la voluptuosidad del *deseo* enfrenta a los amantes con el *vértigo del vacío*, con el "no ser aún" que se vive como un "menos que nada", como la "fuerza de una ausencia".[55] Levinas precisa aquí, además, que esto es algo oculto en el eros y que consiste justamente en lo femenino[56] (o la feminidad). Por un lado, esta dimensión se caracteriza por

[52] *Idem*.

[53] E., Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 269.

[54] *Ibid.,* p. 273.

[55] *Ibid.*, p. 274.

[56] *Ibid.*, pp. 274-276.

conducir a los amantes a la clandestinidad de la intimidad cerrada, a la "sociedad de dos", alejada del mundo externo y de la luz, pero por otro, contiene la voluptuosidad de la voluptuosidad del otro y descubre el afán de ser un *deseo* sin fin, que no cesa y busca apropiarse de forma incesante del futuro, del porvenir. Podemos decir, entonces, que lo oculto en el eros, lo femenino, es el *dinamismo* del "no ser aún" que nunca se sacia de manera plena sino que conduce a los amantes a generar un "tercero". Éste se entiende en *Totalidad e infinito* predominantemente como un hijo biológico, pero también se entiende como la obra creada por el sujeto masculino. En el pasaje titulado: "La verdad del querer" leemos:

> Es necesario remontarse hacia el fenómeno primero del tiempo, en el que se arraiga el fenómeno del "aún no". Es necesario remontarse hasta la paternidad, sin la cual el tiempo es sólo imagen de la eternidad […] Se trata de la paternidad de la cual la fecundidad biológica no es más que una de las formas y que, en tanto que efectuación original del tiempo, puede, entre los hombres, apoyarse en la vida biológica, pero vivirse más allá de esta vida.[57]

De suerte que lo femenino es, en última instancia, motor del devenir creativo, es apertura a la doble dimensión de la trascendencia: exterioridad y superación de la caducidad temporal, gracias a que conlleva el "no ser aún". Y lo creado no sólo ha de ser el hijo, sino también puede ser la generación misma del *deseo* sin fin, o sea la fertilidad del "alma":[58] la gestación de novedades en uno mismo, en las emociones, las ideas, en las obras, en otros seres humanos como los amigos y alumnos.[59] Lo femenino es revelado

[57] *Ibid.*, p. 261.

[58] En este sentido el eros sería lo producido por él mismo. Pero esto merece una reflexión más amplia que no es objeto de este trabajo.

[59] Garrido Maturana advierte con claridad que la fecundidad no se reduce a lo biológico y señala que puede ser pedagógica. "El eros como trascendencia no ética y tránsito fecundo. Lectura de la fenomenología del eros de E. Levinas" en Revista *Comodoro Rivadavia*, p. 89. Por el contrario, Jean Luc Thayse, quien hace un profundo y amplio análisis de *Totalidad e infinito*, no advierte, sin embargo, la doble posibilidad de la fecundidad porque entiende lo "oculto" como el deseo de la mujer y piensa que para Levinas, la mujer no puede desprenderse del afán de tener hijos, pues esto justifica su existencia. Thayse afirma textualmente que el filósofo francés "no lee lo femenino por sí ni en relación al yo masculino, sino que lo com-

al sujeto masculino gracias a la mujer-amada, pero no es exclusivo de ella, por el contrario, ella hace posible que a través del eros, el sujeto se feminise, sea hospitalario y fértil. En esta medida lo femenino puede comprenderse como la capacidad humana, presente en mujeres y hombres, de acogerse para recomenzar, de situarse siempre en el tiempo inicial en el que se nos revela el "aún no", el vacío, y así generar algo nuevo. En tanto dimensión humana lo femenino levinasiano puede entenderse muy bien como la facultad que nos permite apropiarnos de la fecundidad: asumir el "no ser", volver siempre al tiempo inicial para inventar novedades futuras, atreverse a ser *activo*, versátil, flexible y transformable.

lll.2. La construcción de la cultura liberadora de Plumwood

Plumwood piensa lo femenino (lo sensible-emotivo-natural) y lo masculino (lo racional-directivo) atendiendo a las líneas de continuidad de los comportamientos de mujeres y hombres concretos a lo largo de la historia. No se detiene en una época específica, lo cual le permite —al menos en principio— apartarse de una visión ideológica. Y es a partir del análisis histórico que ella habla de lo femenino y lo masculino como facultades humanas generales: la razón y la emotividad. Ella no distingue estos dos niveles —como lo hace Levinas— sino que son uno y lo mismo. Por otra parte, ella entiende también las dimensiones éticas de lo femenino y lo masculino según han sido manejadas por el discurso ético a través de la historia, es decir, como la propuesta de valores de la esfera de lo privado centrada en las emociones, las relaciones comunitarias, y como la propuesta de valores del ámbito público, centrada en la razón, el individualismo y la defensa de los derechos del ciudadano. En consecuencia, ella no reflexiona sobre lo femenino y lo masculino desde la intimidad del eros, sino desde lo que denomina una política, que lleva implícita una ética, y que consiste en un horizonte conceptual de la organización social que busca la *liberación* conjunta de todos los humanos y los seres naturales con los que esta-

---

prende bajo el prisma de la fecundidad, como si la feminidad tuviera necesidad del hijo para justificarse o para comprenderse." *op. cit.*, p. 112.

mos relacionados y que, por ende, trascienda la cultura del dominio que establece cortes y rupturas en lo real.

En sus análisis sobre los comportamientos de hombres y mujeres a través de la historia, Plumwood muestra que aunque la cultura de dominio falocéntrico ha sido dualista y ha visto a las mujeres (y a la Naturaleza) como pasivas y meramente emotivas,[60] y ha conducido a los hombres a ejercer una racionalidad desligada del mundo sensible, ambos sexo-géneros han ejercido, tanto en lugares como en momentos diversos, las dos facultades básicas de la humanidad: las mujeres han podido ser emotivo-racionales y los hombres racionales-emotivos. Para mostrar el ejercicio común de la emotividad y la razón por mujeres y hombres, así como la posibilidad de unir las esferas de valor de lo público y lo privado, Plumwood considera necesario cumplir dos requisitos: invalidar con una amplia argumentación la raíz el dualismo platónico: la oposición entre razón activa y Naturaleza supuestamente pasiva, inerte, irracional, y elaborar una idea lo más amplia y realista posible de los sexo-géneros.

Según ella, en el dualismo platónico lo femenino y lo masculino (e implícitamente la mujer y el hombre) quedaron polarizados por primera vez en la *República* y el *Timeo* de Platón y en la *Política* de Aristóteles. En especial en el *Timeo,* Platón sostiene que el universo está formado por el cielo: lo masculino y por la Tierra o Naturaleza: lo femenino. El cielo es el ámbito del *logos*, la razón *activa*, luminosa, directiva y ordenadora (que propone fines) es lo "superior", mientras que la Naturaleza es el ámbito de la materia caótica, desorganizada, carente de cualidades y fines propios, es cuerpo oscuro, emociones y necesidades, mero receptáculo *pasivo* (como el de la madre) que espera ser organizado por la razón, en suma, carece de movimiento propio, es irracional e inferior.[61] Posteriormente, Aristóteles, en el

[60] Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature,* p. 4.

[61] *Vid*. Platón, *Timeo*, 47c, 49a, y 50b y V. Plumwood, *op. cit.*, pp. 82-86. Hay que advertir, más allá de Plumwood, que esto ya ocurría en el pensamiento de los pitagóricos —como lo indicamos al principio de este libro—, lo cual demuestra que el dualismo es anterior a Platón, en especial surge con Parménides, a quien esta filósofa no se refiere en absoluto. Pero, además, es importante decir que la manera en que Plumwood presenta a Platón nos parece unilateral, pues ella deja de lado la complejidad del filosofar platónico que llevó a Platón a escribir los diálogos de la autocrítica: *Teeteto, Parmenides y Sofista* en donde justamente es-

Libro I de su *Política*, exaltó el poder de la razón, devaluó a la Naturaleza y propuso una justificación de la esclavitud vinculando a estos conceptos básicos toda una serie de "postulados vinculantes" o conceptos que se han asumido como equivalencias normales que manejan el mundo en pares tales como el hombre y la mujer, la racionalidad y las emociones,[62] la mente o el alma y el cuerpo; la capacidad racional y la pasión emotiva; lo humano y lo animal; lo masculino y lo femenino; el esposo y la esposa; el amo y el esclavo.[63] Y la conclusión de dichas vinculaciones —nos dice Plumwood— es que hay un orden de lo inferior que debe someterse y minimizar sus necesidades frente a las del orden superior, con lo cual la mujer queda en condición de esclavo y el hombre en condición de amo.

Frente a tal visión divisoria y subordinante la filósofa australiana piensa que hombres y mujeres han sido diversos en la historia. En el inicio de *Feminism and the Mastery or Nature*, leemos que no hay una identidad pura masculina o de todos los hombres ni una femenina o de todas las mujeres. En lo masculino hay que distinguir al menos la identidad creada por el amo: el hombre blanco, poderoso, conquistador de otros pueblos, elaborador del dualismo falocentrista (que establece las brechas insalvables que acabamos de exponer) y la identidad de lo masculino perteneciente a los dominados. La primera fue creada para reafirmar los intereses y prejuicios de los dominantes, los intereses de su clase, raza, género y especie.[64] De acuerdo con ella, el hombre está en el centro, tiene verdadera identidad, puede ejercer el dominio, la violencia, el autoritarismo, la explotación e infravaloración del otro. Asimismo, lo masculino y el hombre crean la vida pública, el cuidado del individuo y sus derechos, no reconocen su relación con la Naturaleza y pretenden ser independientes de las necesidades materiales. Pero, además, está la identidad de los dominados, la cual es muy distinta pues ellos no conciben la razón como separada de la Naturaleza, el

tablece que la necesidad de reunir los dos mundos que había separado y afirma que la realidad no se puede pensar sin las categorías de *relación y de alteridad.* La filósofa australiana se sorprendería en verdad al ver la coincidencia de su filosofía con esta etapa tardía de la producción platónica. *Vid.*, en especial, Platón, *Sofista*.

[62] *Ibid.*, p. 45.

[63] *Vid.* Aristóteles, *Política*, Libro I, caps. 4 y 5.

[64] V. Plumwood, *op. cit.*, p. 4.

cuerpo y las emociones, ni inferiorizan a las mujeres, a otras razas y a otras especies. Esta visión corresponde, en opinión de Plumwood, a la gran mayoría de los pueblos aborígenes de diversas regiones del mundo como Australia, en las que priva la armonía con la Naturaleza y con la comunidad, así como el entendimiento de la interacción de todos los seres vivos. De suerte que no puede decirse que el hombre tenga una esencia dominante universal.[65] El hombre en general no tiene por qué ser visto como el destructor de la naturaleza, el opresor y el representante del "mal", sino que todo esto responde a condicionamientos de raza, clase, especie y género y tiene que ser ubicado como tal.

De igual modo, la mujer y la feminidad han sido diversas. Para el falocentrismo, la mujer está íntimamente ligada con una Naturaleza concebida como *pasiva*-inerte, debido a la maternidad biológica y el rol de satisfacer las necesidades corporales de los otros, e igual que la Naturaleza, ella es —supuestamente— irracional, por tanto es sólo emotiva, animal y pasional, tiene capacidad para la empatía y para la fe, pero no para la razón, pues muchas veces llega a la locura. Su ámbito no es sino la casa, la familia, lo cotidiano y doméstico. Por todo esto, la mujer y lo femenino son inferiores, están en la periferia: son la *alteridad* de una *mismidad* que se asume como el centro y lo verdadero; en consecuencia son menos importantes. Pero Plumwood nos hace ver que muchas otras mujeres han sido racionales, se han insertado en las creaciones culturales y han participado en la construcción del mundo. Y ella no hace alusión con todo esto a las mujeres excepcionales que en el pasado han ejercido una profesión, sino que le interesa poner de manifiesto que incluso siendo sólo madres, las mujeres han podido ser en verdad *activas*. En su opinión la maternidad no se ha vivido por todas las mujeres como un destino impuesto por la Naturaleza, no ha sido asumida desde la *pasividad*-inerte, sino como una decisión *activa* que ejercen desde su condición *de agentes*. "Cuerpo y agencia no tienen por qué estar separados" leemos en *Feminism and Mastering of Nature*.[66] Por tanto, aunque

[65] *Ibid.*, p. 12. Plumwood se opone aquí tanto al feminismo en general, como a la postura ecologista de Murray Bookchin expresada en *The Ecology of Freedom:the Emergence and Dissolution of Hierarchy*.

[66] *Ibid.*, p. 38.

la maternidad haya conformado la identidad de la mujer en la historia, ella ha estado mediada por la cultura, por las prácticas sociales y lo que en el fondo caracteriza y define a la mujer no es en sí la biológica y su simple liga con la Naturaleza, sino su inserción consciente en la Naturaleza, es decir, la *decisión* que toman las mujeres frente al embarazo y al modo efectivo de ser madre y de *cuidar* a los hijos.

Esta filósofa advierte con razón que a lo largo de la historia muchísimas mujeres han decidido el modo como quieren ser madre y han asumido la educación de los hijos con verdadero "furor"[67] e inteligencia para darles un futuro, de este modo han asumido su derecho y el de sus hijos a ser respetados y conquistar un lugar en la vida púbica y el mundo. Cabe decir que muchas mujeres han trascendido el ámbito de la casa y la repetición de lo cotidiano incluyendo lo público al interior del hogar y la vida diaria, porque han puesto en éstos no sólo el amor y la atención de las necesidades de los otros, sino también la afirmación de los derechos propios y de los otros.[68] Por tanto, no puede decirse que la mujer sea por naturaleza emotiva y esté más atada al mundo natural que el hombre, pues su liga a las emociones y la Naturaleza responde a una herencia y un aprendizaje cultural, lo cual no la ha privado de participar del mundo y la razón aún desde la subordinación en que la ha colocado el falocentrismo.

No hay ninguna esencia de la mujer ni del hombre que los separe de forma tajante ni mucho menos que marque la superioridad de uno sobre otro —como propone el dualismo falocéntrico y colonialista—. Pero tam-

[67] *Ibid.*, p. 65.

[68] A nuestro modo de ver, le falta aquí a Plumwood tomar en cuenta que la introducción de lo público en lo privado por parte de la mujer se ha enfatizado con la posibilidad de la contracepción y con la promulgación de la Ley de la contracepción y el aborto en diversos países como EUA y Francia. Tal ley, como afirma la antropóloga francesa Françoise Heritier, otorga a la mujer el derecho sobre su cuerpo y la hace *persona* jurídica. *Vid.* Françoise Heritier, *Maculin/Feminin II*, p. 391. Es admirable la confianza de Plumwood en la decisión de la mujer, pero hay que decir que ésta se ha visto reforzada por la ley y que esto representa no sólo una novedad, sino una posibilidad abierta para reforzar lo que en el pasado ocurría sin ningún respaldo social. Y como bien afirma Elizabeth Badinter, con tal ley la mujer adquirió el gran poder de decirle al hombre "serás padre cuando yo quiera y porque yo quiera" con lo cual comenzó el fin del patriarcado. *Vid.* Elizabeth Badinter, *Hombres/Mujeres. Como salir del camino equivocado*, p. 9.

poco vale para Plumwood proponer una visión unificadora o igualitarista entre los sexo-géneros, pues la división no se trasciende con su extremo opuesto: la unidad simple. Ella discute, por un lado, con el "eco-feminismo utópico" y el "feminismo de la diferencia" que quieren recuperar la *alteridad* o lo otro de la razón tradicional: la Naturaleza y la mujer como un en sí, pero en realidad, sólo logran "invertir" el dualismo. Por otro lado, discute con las posturas que quieren superar el dualismo proponiendo una igualdad homogenizante que sólo logra "revertirlo": el feminismo liberal que iguala a la mujer con el hombre y el post-estructuralismo de Judith Butler que propone la disolución de la identidad de género como una forma de liberar a la mujer del colonialismo masculino.

A juicio de Plumwood, el "eco-feminismo utópico" así como el "feminismo de la diferencia" constituyen tan sólo una "inversión" que no supera la hiper-separación y el centralismo dualista, por lo que proponen un "ginocentrismo" que en vez de infravalorar lo natural-emotivo lo exalta, pero sigue estableciendo una brecha entre mujeres y hombres, y sigue explicando a los sexo-géneros como una esencia.[69] Tanto uno como otro movimientos consideran que la mujer tiene cualidades especiales como la empatía, la habilidad para la crianza y la cooperación, gracias a que está íntimamente ligada a la Naturaleza a través del embarazo. Entonces, la mujer es considerada el "ángel de los ecosistemas", un ser único y especial que puede salvarnos de la crisis ecológica y espiritual contemporánea. Frente a esto, Plumwood pone de manifiesto que la diversidad histórica de las mujeres nos muestra que muchas de ellas carecen de empatía, no se dedican a la crianza ni tampoco son cooperativas, muchas son dominantes, conflictivas e incluso violentas,[70] mientras que otras tantas apoyan el materialismo de la sociedad masculina en tanto caen en el consumismo.[71] Se confirma

[69] V. Plumwood, *op.cit.*, p. 8. Cabe añadir aquí otras tendencias contemporáneas incluso de la neurociencia, como las de la neurobióloga norteamericana Tania Singer, quien ha realizado experimentos para "demostrar" que las mujeres son más empáticas que los hombres. *Vid*. Tania Singer, "Empathic neuronal responses are modulated by the perceived fairness of others", *Nature,* enero, 2006, núm. 439, pp. 466-469.

[70] V. Plumwood, *op.cit.*, p. 9.

[71] *Ibid., p. 10.*

pues, que no hay una esencia de la mujer y tampoco hay un "universalismo cultural"; su comportamiento varía según la cultura a la que pertenece.[72]

La discusión de Plumwood con el feminismo liberal es concisa. Señala que esta postura quiere igualar a la mujer con el hombre como vía de su liberación, y con esto propone una "equidad acrítica" que homogeneiza a mujeres y hombres tomando como modelo las características y la vida de estos últimos: la razón, la vida pública, el cultivo de la ciencia, el orden de los derechos, porque las prácticas históricas de los sexo-géneros son distintas y porque hay que rescatar lo propio de lo femenino: lo sensible-emotivo-natural y la vida privada, y no subsumirlo en lo que ha sido valorado por el falocentrismo. Este feminismo sólo "revierte" el dualismo, propone su extremo contrario, pero no da razón de la unidad-diferencia entre los sexo-géneros.[73] Y lo mismo ocurre, a grandes rasgos, con la propuesta *queer* de Judith Butler que quiere borrar las barreras entre los géneros. Plumwood piensa que, en efecto, no conviene perseguir la identidad de género como un ideal, porque éste se convierte en un peso opresivo, además de que conduce al binarismo sexual impuesto por el colonialismo. No obstante, para ella no basta con esto, sino que sostiene que se requiere construir una identidad distinta para la mujer (y el hombre) porque de lo contrario se cae en el "desierto del relativismo",[74] en el que da igual ser hombre o mujer y en el que no hay algo por lo cual luchar ni tampoco un compromiso ético con los otros.[75] El *relativismo* no supera el dualismo; igual que el

[72] *Ibid.,* p. 11-13.

[73] *Ibid*., pp. 27-29.

[74] *Ibid*., p. 64.

[75] *Ibid*., p. 205, Nota 18. Además, a Plumwood le parece que la propuesta *queer* de la no-identidad, se ata a la estructura del poder al buscar ir más allá de él, pues se contenta con la contraposición en vez de buscar lo que corresponde conquistar hoy a las mujeres y los hombres. Se requiere de la afirmación de cierta identidad para darnos cuenta de la exclusión que ha sufrido la mujer en la historia, y entonces propiciar un reconocimiento compensatorio para ella, ya que no todo ha sido falta de poder, sino también ha habido una conquista importante de espacios y autoestima *(Ibid*., p. 63). La mujer tiene que redefinirse y revaluarse, tiene que lograr un equilibrio entre autoafirmación y autocrítica (*Ibid.*, p. 64). En síntesis, el pos-estructuralismo *queer* no representa una liberación ni un paso adelante, por el contrario, al negar la identidad, niega la diferencia, la *alteridad.* Y Plumwood piensa que mujeres y hombres deben distinguirse, sabiendo cada uno lo que históricamente han conquistado

feminismo liberal, sólo lo "revierte": en vez de asumir la dualidad y la diferencia propone una unidad simplista y fusionadora.

Para la filósofa australiana, el eje para tener una idea realista de las mujeres (y los hombres) reside en entender la *alteridad* como algo *relativo*: en interacción con la *mismidad*, es decir, entender que mujeres y hombres son igualmente valiosos y que ambos han construido la historia, porque los dos están bajo el régimen de la Naturaleza y se necesitan mutuamente para sobrevivir y conformar sus formas de ser. Mujeres y hombres son interdependientes y dependen, a la vez, del mundo natural; éste constituye la trascendencia para los humanos, en tanto les impone necesidades que sobrepasan y modifican sus proyectos de vida y les exige construir una identidad que no rompa la continuidad con las otras especies. "Ambos, hombres y mujeres deben retar la concepción dualista de la identidad humana y desarrollar una cultura alternativa que reconozca plenamente la identidad humana en continuidad con una naturaleza no alienada".[76]

Y es precisamente la Naturaleza la que nos hace seres *relativos,* carentes de una *mismidad* sustancial y nos pone en relación con los otros, que son una *alteridad* imprescindible para nuestra *mismidad*, nunca son una *alteridad* absoluta. Podemos decir que para Plumwood no existe la "*alteridad* por excelencia" (como quiere ver Levinas a la mujer); antes bien, hombres y mujeres son lo mismo y son distintos, llevan la diferencia en su propio ser, no han de ir a tener un encuentro exterior con ella, la viven desde sí mismos y en su relación con el mundo natural. En síntesis, mujeres y hombres han sido diferentes y, al mismo tiempo, han estado relacionados de manera intrínseca como humanos y como seres naturales.

Y la colaboración de los sexo-géneros en su *alteridad-mismidad* requiere por fuerza comprender que la racionalidad humana y la emotividad-sensible-natural, lo masculino y lo femenino en tanto potencias humanas, son ámbitos distintos, pero no radicalmente separados y que, a pesar de que se les ha polarizado como contrarios irreconciliables, existen en interacción. La tradición dualista y colonialista jerarquizante ha visto la razón como la

---

como seres interactuantes con la Naturaleza y los otros, y sabiendo lo que quieren en el presente para lograr una colaboración conjunta.

[76] *Ibid.,* p. 36.

facultad superior del ser humano por su capacidad ordenadora y directiva, por su propuesta de fines, y ha visto la emotividad como lo opuesto e inferior a la razón, como no confiable, irreflexiva e irracional, algo ciego, sin claridad en sus fines: una fuerza que la razón debe controlar. Para Plumwood la razón concebida de este modo busca ejercer poder sobre la Naturaleza y otras facultades humanas consideradas inferiores: emotividad y sensibilidad. En el racionalismo cuantificador, matemático, de Descartes y Locke —según vimos— la razón desprecia la Naturaleza por irracional, *pasiva*, desprecia el mundo sensible de los afectos, de las relaciones interhumanas, de la diversidad de lo real, para buscar el poder y dominio de unos sobre otros. Por el contrario, tanto en *Feminism and the Mastery of Nature* como en *Environmental Culture.The ecological crisis of Reason*, Plumwood se empeña en demostrar que la Naturaleza y todo lo sensible, incluidas las emociones, son racionales y activas.

Para ello propone una idea de la Naturaleza mucho más amplia que la del mecanismo cartesiano: causa-efecto regular, susceptible de ser cuantificada y explotada pues carece de fines y necesidades propias, es decir, es una *terra nullius* indiferente que permite la intervención del poder humano sobre ella. Por el contrario, para la filósofa australiana existe una *continuidad-discontinuidad* entre razón y Naturaleza porque esta última posee *intencionalidad,* es *agente.* Todo ser vivo apunta a un fin, pero no como una teleología prediseñada ni como intención psíquica, sino como *direccionalidad* a un objetivo. Desde luego, hay distintas modalidades de la intencionalidad, las humanas son más complejas que las de la montaña y el animal, pero todos los vivientes la poseemos porque todos buscamos al menos la forma más elemental de la intencionalidad que es la *auto-afirmación* o el *auto-mantenimiento*.[77] En consecuencia, la Naturaleza es cercana a la razón y lo es también a las emociones y las otras facultades humanas, no debe

[77] *Ibid.*, pp. 128-130. En efecto, todo el mundo vegetal y animal posee: auto-mantenimiento, la dirección a fines, una función, crecimiento y florecimiento. En cambio, hay otras notas de la *intencionalidad* propias de los animales como la autopercepción, el deseo y la emoción, y otras que sólo poseen los animales superiores (junto con las anteriores) como la elección y preferencia. Por su parte, al individuo humano corresponden la decisión autoconsciente, la imaginación creativa (la libertad en sentido estricto) y los deseos de segundo orden como "querer ser otra persona", o sea la auto-transformación. Y la diferencia entre la

excluirlas, por el contrario ha de articularse con la percepción, los sentimientos y el aprecio a la Naturaleza en sí misma y no por afán de poder. La razón ha de incluir la pluralidad de facultades, así como de existencias, y ha de respetarlas a todas: ha de ser democrática.[78]

Lo decisivo para Plumwood es que sobre estas bases podamos construir una nueva cultura y una nueva ética más allá del dominio o poder falocentrista, en la que cada modalidad de ser tenga su valor propio, sea reconocida y liberada de cualquier inferiorización y explotación, con el fin de posibilitar su florecimiento. Se tratará de una cultura y una ética democráticas que incluyan tanto a los humanos como a la Naturaleza. En particular, en cuanto a una ética liberadora, hay que decir que deberá ser una ética ambiental, que se libere ella misma del racionalismo imperante en la mayoría de los teóricos ambientalistas y conciba nuestra conexión con el resto de los vivientes a partir de la racionalidad múltiple de la que hemos hablado más arriba, y ligada a lo emotivo-racional. Tal ética ha de reunir los valores que se han ubicado en lo masculino, en la esfera pública, en la defensa de los derechos de los individuos: justicia, libertad, e igualdad entre los humanos, pero también entre todos los seres vivos y los valores de lo femenino, esto es, la esfera privada: el *cuidado* colectivo y hacia la Naturaleza, la convivencia y la comunicación, la simpatía, el amor, respeto, afectación, compasión, amistad, parentesco, gratitud, sensibilidad, reverencia, responsabilidad ante las necesidades de todo lo diferente a nosotros mismos.[79] Ya no es posible ver sólo un grupo de estos valores.

Conclusión

Estamos ante dos propuestas muy distintas de la relación de lo femenino y lo masculino, así como del hombre y la mujer que, sin lugar a dudas, hablan de la unión entre ellos, ya sea en la intimidad del eros o en la realidad histórica y la propuesta de política de liberación del dominio. Levinas ve la

---

intencionalidad de un nivel y los otros, no es de grado (pues caeríamos en la mentalidad cuantitativa) sino que es diferencia de *modo*. *Vid. Ibid*., pp. 131-136.

[78] *Ibid*., p. 189.

[79] *Ibid*., pp. 173 y 183-184.

consumación de tal unión en la experiencia que hace cada uno de los sujetos concretos de la *receptividad* hospitalaria del "no ser aún", *receptividad* del vértigo del vacío, que la mujer posee y hace despertar en el hombre mediante la vivencia del dinamismo del deseo. La unión consiste en que ambos sujetos experimentan la "hondura de lo femenino" y hacen surgir la novedad de un nuevo ser, el hijo, o la creatividad, todo lo cual nutre a la razón masculina.

Plumwood ve la unión de hombres y mujeres, de la razón y la emotividad, a través de la práctica política liberadora de todas las formas de existencia que debe llevar a cabo el eco-feminismo, lo cual implica acceder a la comprensión del equilibrio tenso de los contrarios y pensar desde la interdependencia e independencia de todo lo real. Al mismo tiempo, ella ve dicha unión en la construcción de una ética que reúna los valores de lo público y de lo privado y que tenga como eje el *cuidado* colectivo. Con todo esto, Levinas y Plumwood hacen aportaciones importantes a la ética que es preciso rescatar. A ello nos abocamos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV

IV. Aportaciones del "éxtasis erótico" levinasiano y la cultura liberadora en Plumwood. La discusión sobre su consolidación

Según lo desarrollado en el capítulo anterior, tanto Levinas como Plumwood logran ver la unión de lo femenino y lo masculino, así como del hombre y la mujer.

Consideramos que éste es el gran mérito evidente y común a ambos filósofos. Tal unión se hace posible porque recaen en el problema del "no ser" interno al sujeto, el cual por fuerza lo pone en movimiento y en relación con lo diferente a sí mismo. Aunque —como vimos— Levinas se esfuerza por garantizar la exterioridad del otro (el "no ser") y por tanto habla de la *alteridad* externa porque necesita de ello para intentar dejar atrás el egoísmo; al explicar el "éxtasis erótico" advierte que hay un "no ser aún", un vacío interno al sujeto del cual la mujer es portadora y el hombre ha de apropiarse de él en la unión con la mujer-amada. Ambos sexo-géneros, así como la razón y la emoción, se unen en el *deseo* del porvenir que surge en el encuentro carnal. Y Plumwood, al partir de la *continuidad-discontinuidad* y la *mismidad-alteridad* afirma, implícitamente, la unión de ser y "no ser" en hombres y mujeres así como en la razón y la emoción. Nos hace ver cómo en la historia hombres y mujeres han estado más allá de la identidad patriarcal que los condena a ser representantes del "mal" y a adoptar la sumisión y, de hecho, han podido colaborar en la construcción común del mundo.

A partir de este mérito común cada uno de estos filósofos hace aportaciones importantes a la filosofía en general y a la ética que es necesario resaltar.

IV.1. Aportaciones del eros levinasiano a la filosofía y a la ética

Aunque Levinas no lo diga queda implícito en su narración sobre la experiencia erótica que el sujeto masculino que ha querido salir de su encierro, pasa del reconocimiento de la *alteridad* como algo externo al reconocimiento de ésta en su interior, él mismo se hace otro en el futuro y aunque el hijo y la obra son un ser externo, el afán de futuro está en la unión del hombre y la mujer a través del éxtasis erótico. A nuestro juicio, hay aquí una dignificación única en nuestro tiempo del encuentro mujer-hombre, de lo femenino humano, de lo erótico que se muestra como fertilidad, y una dignificación de la mujer misma —más allá de todo lo que pueda decir la interpretación feminista a la que nos referiremos párrafos más adelante—. Todo lo anterior se presenta en Levinas nada menos que como factores de unión y humanización: de apertura al deseo y a la conducción de éste.

Cabe advertir que la mujer simplemente no había tenido un lugar relevante en la filosofía tradicional y casi nunca en la comprensión del eros, a excepción del lugar destacado que Platón le concede a Diótima en el *Banquete* como la sabia que puede revelarle a Sócrates los misterios del eros y hace con esto que el hombre más sabio de Atenas reconozca que carece del conocimiento propio del amor. Platón presenta a Diótima como la extranjera de Mantinea que sabe que el amor es un intermedio entre dos extremos: no es ni bello ni feo, ni sabio ni ignorante, ni mortal ni inmoral, ni pleno ni carente, sino una mezcla de estos contrarios dado que es hijo del dios Poros y la sirvienta Penia. Y por todo esto, el amor es *deseo* (como también lo reconoce Levinas). Todo ello indica que el hombre de conocimiento por sí mismo no puede conocer las profundidades del amor, y necesita de una mujer de sabiduría peculiar.[80] Pero a pesar de todo esto, la excepción platónica se ve disminuida cuando advertimos que en el *Fedro,* al exponer Platón su magnífica teoría del "eros alado" y al referirse a éste como un ascenso hacia la Belleza, el Bien, la Verdad, la perfección y el conocimiento, no otorga un papel activo a la mujer, sólo la ve como la amada que acompaña al sujeto masculino y que será salvada por éste. De suerte

[80] *Vid*. Platón, *Banquete*, 200e-208d.

que la mujer sabia es reconocida como reveladora de misterios, pero la mujer concreta, compañera del hombre, no aporta la fuerza del *deseo,* sino que queda indefinido el surgimiento de éste. Podemos decir sin gran temor a equivocarnos que es hasta Levinas que la mujer tiene un papel activo, pues él afirma que la mujer aporta al hombre el *deseo*, el afán de trascendencia, lo salva del encierro en su identidad egoísta (meramente racional) y lo conduce al Bien, a la responsabilidad, a la ética. En el mismo sentido la dimensión de lo femenino es también activa, pues permite en el planteamiento levinasiano que el sujeto masculino sea hospitalario consigo mismo y con su posibilidad de cambio, transformación y devenir.

Y al incorporar el *deseo* carnal como paso indispensable para el *deseo* en tanto futuro, Levinas hace otra contribución casi única a la filosofía, en especial frente al mismo Platón, que consiste en validar sin reserva el aspecto luminoso y oscuro de lo femenino. Debemos decir que Platón también incluye la dimensión de lo femenino, lo sensible-emotivo-natural y material, al representar al alma tripartita como un carruaje dirigido por la razón y jalado por los caballos blanco y negro (pasión o *thymos, y* el *deseo* o *hipothymos:* la *hybris o* desmesura). Ambos caballos representarían lo femenino: el reino de lo emocional y la fuerza vital que mueve al carruaje (ya que la razón sólo dirige). Pero bien comprendida la descripción platónica sobre el movimiento del alma hacia la virtud no revela una asunción de lo femenino en su integridad, pues Platón da prioridad al caballo blanco, confía en él mientras que desconfía del negro, piensa que hay que detenerlo cruelmente con un freno en el hocico que le imprima un gran dolor y sufrimiento hasta que le sangren las encías para que no se desboque.[81] No cabe duda que con esta escena cruel Platón expresa una idea negativa de ese aspecto de lo femenino que es el *deseo*, él lo ve como una fuerza incontenible que se mueve por sí misma a la cual hay que someter para servirnos de su vitalidad sin que nos lleve a extremos indeseables. A nuestro juicio, Platón describe la *hybris* como si fuera impenetrable por las otras fuerzas y por la realidad del mundo, la describe como un "en sí" que está presto a arrastrarnos a la locura sin que nada ni nadie más pueda intervenir. Todo indica que en esta concepción está presente la tendencia platónico-dualista

[81] Platón, *Fedro*, 1982, 254b-e.

a dividir, cuando lo único que queda ante la incomunicación de la *hybris* con las otras dos partes del alma es la imposición del dolor, el dominio o la "domesticación".[82] ¿Y de qué sirve acceder a este precio al reino de la Verdad, el Bien y la Perfección? ¿Todo ello ha de pagarse con el ejercicio del dominio domesticador?[83]

Por el contrario, en la experiencia erótica levinasiana en la que lo femenino, el *deseo*, tiene un papel sustancial, no hay nada parecido a la escena descrita en el *Fedro*. En la concepción erótica de Levinas todo lo bajo y lo oscuro, la lascivia carnal misma, puede manifestarse como tal, y su manifestación implica una libertad y liberación "natural" de las fuerzas oscuras que nos constituyen, es algo que simplemente se da. Esta aceptación del desbordamiento erótico como algo que simplemente es así, no se había dado antes en la filosofía más que en pensadores escépticos e incluso cercanos al nihilismo (como Nietzsche y sus seguidores franceses: Blanchot, Bataille, Klossowski) pero no se había dado en una ética filosófico-sistemática que dialoga con la tradición y en la que predomina el afán de construcción de lazos comunitarios y de la vida ética. No puede sino llamarnos la atención que una filosofía con estas últimas características, ponga a la luz el lado humano que va más allá de la razón: la tendencia a la desmesura, que puede entenderse como lo que Freud llamó el "inconsciente", aunque Levinas no lo nombre así. Tal incorporación tiene en verdad un gran valor porque nos hace ver lo que somos y nos invita a disfrutarlo en sí mismo, como algo que no rompe con la pasión del caballo blanco ni con la razón, sino que está integrado a nuestra totalidad.

Desde luego, para apreciar estas aportaciones de Levinas nos hemos apartado por completo de la difundida interpretación feminista de Marta

[82] Cierto que —según lo han destacado otras interpretaciones sobre Platón— al final, él incorpora al caballo negro en el ascenso de eros tomando de él su fuerza vital, *Vid.* Juliana González, "Eros y ethos. Platón" en *Ética y libertad*. Pero hay que notar que para que esto ocurra, la razón tuvo que "domesticar" al caballo negro a través del dolor. ¿No hubiera sido mejor entender desde el principio que pasión, deseo y razón, aunque están en conflicto, también están interconectados y se afectan mutuamente, de suerte que la *hybris* sólo se desboca cuando algo anda mal en las otras dos potencias del alma y que si hay un equilibrio no es necesario pasar un dolor tan terrible como el descrito por Platón?

[83] En vez de "domesticación" conviene hablar de "conducción" del *deseo*, pero para ello hay que evitar el afán de dominio y ser muy sensibles al dolor.

Palacio sobre la experiencia erótica. Esta filósofa, en su amplio y erudito libro sobre el pensador lituano-francés reclama a éste dos hechos: el modo como él habla de la mujer, y que hable así sólo de ella sin incluir también al hombre, como si quisiera dejarlo en un nivel superior.[84] En su opinión, en tanto Levinas califica la participación del sexo femenino en el éxtasis erótico con adjetivos como: lo oscuro, animal, infantil, cabeza coqueta, risa burlona, ausencia de sentido, de lenguaje y de rostro o personalidad, no hace sino denigrar, despreciar y ejercer una violencia misógina contra la mujer.[85] Pensamos que Palacio olvida aquí que en el éxtasis erótico levinasiano la mujer funge como incitadora de un proceso en el que se ven envueltos ambos sexo-géneros, y que acaba siendo ciertamente, impersonal, oscuro y animal porque en el *deseo* entra la dimensión del inconsciente. ¿Quién puede sentirse denigrado por esto cuando se ha entrado en un proceso que trasciende lo que en rigor somos como personas? Por otra parte, después de Darwin, Nietzsche, Freud y la ética ambiental o eco-ética, que han mostrado que a pesar de las diferencias entre humanos y animales hay una continuidad y un parentesco entre ambos, no hay en verdad razón para ver en el modo de hablar de Levinas una violencia contra la mujer, a menos que se añoren los tiempos anteriores a estos pensadores y se desconozca la importancia de las últimas tendencias éticas. Desde luego Levinas debió de haber atribuido lo mismo al hombre —según lo señala Palacio, pero al no hacerlo no coloca en verdad al hombre por encima de la mujer, sino al contrario, lo excluye del posdarwinismo, lo restringe al racionalismo y a la soberbia antropocéntrica de sentirse lejano al animal.

La última contribución de Levinas a la filosofía que podemos destacar es que él pone a la luz, desde la filosofía occidental contemporánea, la nota esencial de lo femenino humano que ha sido señalada desde fuera de la filosofía: en la sabiduría china y en el gran movimiento cultural de recuperación de lo femenino frente a lo masculino, iniciado por Bachofen. Según todas estas tendencias lo femenino reside principalmente en la fertilidad: el dar nacimiento físico o espiritual a otro ser o a uno mismo. En la *Flor de oro,* vemos

[84] Marta Palacio, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinasn,* pp. 386-391.

[85] *Ibid.*, p. 387 y sigs.

que lo femenino es un fenómeno contradictorio: ciertamente es lo *pasivo*-receptivo, lo oscuro, lo bajo, la materia silente, el no-ser o vacío, pero justo por su vacuidad, se pone en movimiento, se transforma en *receptividad activa* y hace surgir lo nuevo: generar vida.[86] Y a Bachofen le parece, *grosso modo*, que el orden de lo femenino predominante en la organización agrícola del neolítico es base de toda cultura por su poder receptivo de fecundidad, su capacidad de hacer nacer, de renovar la tierra y la vida, de donar y cuidar todo lo vivo. Por su parte Levinas ve con claridad el carácter creador de lo femenino, oculto en eros, en tanto vacío, el cual —según hemos señalado— es una *pasividad* activa que recibe para innovar, que se convierte en promotor de un *deseo* temporal sin fin y del afán de trascendencia, ya sea por dar nacimiento a otro o cualquier producto del espíritu. Con ello —como sugerimos en la *Introducción*— la filosofía se abre a las inquietudes de su tiempo.[87]

¿Y qué significa todo esto para la ética? Levinas introduce a la mujer *deseante* y *activa* como factor indispensable de la construcción del sujeto ético y pone en el centro de la ética la aceptación de lo que somos como seres sensibles. En adelante, la ética tiene que dar razón de la mujer y confirmar lo que ya había sido puesto de manifiesto por Nietzsche y Freud: los aspectos "bajos" de nuestra existencia. Asimismo, la ética ha de relativizar la supremacía que siempre le ha concedido sin más a la razón.

IV.2 Discusión de las aportaciones de Levinas

Es mucho lo que la ética tiene que aprender del "éxtasis erótico" levinasiano. Sin embargo, hay que reconocer que se trata de aportaciones implícitas con

[86] *El secreto de la Flor de Oro*, versión de Thomas Clearly, Cap. LL,17, p. 26.

[87] *Vid*. Lizbeth Sagols, "La Dimensión humana de lo "femenino" en la filosofía de Emmanuel Levinas: aportaciones y límites para la ética", *Azafea, Revista de la Universidad de Salamanca*. Salamanca, diciembre, 2016, núm 1, Vol 18, pp. 245-259.

Por otra parte, hay que decir que por supuesto ya Sócrates y Platón habían reconocido el poder generador del no-ser respecto del conocimiento y del eros mismo. También podríamos referirnos aquí al "poder de lo negativo" de Hegel e incluso al análisis de Jean François Lyotard sobre el eros y el no ser (*Vid.* Jean François Lyotard, *¿Por qué filosofar?*), pero nos ha interesado destacar que en la época actual es Levinas quien relaciona el vacío en especial con lo femenino.

las que Levinas no se compromete del todo, pues no podemos dejar de lado que en rigor, para él, la experiencia erótica no incluye ningún elemento de responsabilidad, clave de la ética, y que el sujeto ético es sólo el hombre. En ningún momento nos dice él que la mujer es ética por lo cual su inclusión, aunque resulta muy sugerente, es fugaz y no logra adquirir consistencia plena. [88]

En el capítulo siguiente expondremos cómo concibe Levinas el final del éxtasis erótico, a dónde conduce esta experiencia y cómo es asumida por Levinas. Antes, nos parece conveniente analizar las aportaciones de Plumwood para ver si ella sí consolida, o no, la unión de femenino y masculino y hombre y mujer dentro del ámbito ético.

IV.3 Aportaciones de la cultura liberadora de Plumwood a la ética y la filosofía en general

Plumwood no adopta la perspectiva del *deseo* para unir lo femenino y lo masculino, a la mujer y el hombre, sino que adopta el punto de vista de la comprensión histórica: el entendimiento de lo que de hecho se ha dado a lo largo de los siglos entre los sexo-géneros en la satisfacción de las necesidades que impone la Naturaleza.

Con esto Plumwood hace una gran aportación a la ética y la filosofía en general al concebir a la mujer y lo femenino junto con el hombre y lo masculino. En adelante, la ética y la filosofía tendrán que hablar de lo común pero también de las peculiaridades de cada sexo-género, así como de lo racional y lo emotivo. No bastará con decir que el ser humano es racional, sino que tendrá que matizarse esta afirmación con el rico universo de la emotividad que, sin duda, impondrá matices importantes a la racionalidad.

[88] Nuestra interpretación del "éxtasis erótico" levinasiano es totalmente opuesta a la del filósofo Félix Duque, quien piensa que la mujer es sólo un medio o un tránsito para la satisfacción sexual del hombre: "es sacrificio, seno y paso". *Vid.* Felix Duque, "Introducción" a *El tiempo y el otro*. consideramos, por el contrario, que el carácter de medio de la mujer se da respecto de la ética, no de la vivencia de eros, pues en ésta ambos sujetos experimentan el deseo y con él, la vivencia de lo femenino. Lo grave es que la mujer quede fuera de la ética, aun cuando los intérpretes no lo hayan hecho.

Asimismo, la ética y la filosofía tendrán que ver la relación de los humanos con la Naturaleza como un tema central, pues sin la naturaleza no se entienden la vida y los afanes de mujeres y hombres.

Por otra parte, el feminismo no podrá seguir pensando que todo hombre es violento y representante del "mal," pues Plumwood ha mostrado que hay distintos tipos de hombres y mujeres, que hemos hecho la historia juntos debido a que existe una necesaria y efectiva *relatividad* entre los

sexo-géneros según la cual éstos son iguales, son lo mismo, pero al mismo tiempo, son lo otro o diferentes. Para esta filósofa (según hemos dicho ya) la *alteridad* está en el interior de todos nosotros, por ende, el otro sexo-género no es un extraño ni tampoco lo podemos aproximar demasiado, pues entonces desconoceríamos su especificad en vez de ver su identidad diferente a través de la cual nos enriquecemos. Asimismo, la interacción de *mismidad* y *alteridad* está en nuestras capacidades o potencias básicas: la razón-directiva y la emotividad, sensible y natural; éstas no funcionan de modo aislado, sino que se interpenetran y cuando la razón ha pretendido funcionar de modo aislado, como en la filosofía de Locke y el mecanisismo cartesiano, nos han llevado al egoísmo y al desconocimiento de la Naturaleza de la cual formamos parte.

Y esto tiene repercusiones directas para la ética pues entonces debe admitirse que hemos recorrido ya un camino ético y de interacción, aunque no lo hayamos querido reconocer, y que ahora hombres y mujeres debemos reconocernos como compañeros y tenemos que ejercer de manera conjunta la razón *intencional* (lo masculino) y la emoción vidente y sensible (lo femenino) sin permitir que una de estas facultades domine ni opaque a la otra. En esta medida tenemos que reconocer también, desde la ética, la dependencia humana con la Naturaleza y por ende, desarrollar un pensamiento ético-ecológico que busque liberar a todas las formas de vida del dominio humano, que deje de ver a los seres vivos como instrumentos de los intereses humanos y sea capaz de verlos como *agentes*, con fines propios, seres *activos* y no *pasivo*-inertes.

En consonancia con esto, Plumwood ofrece razones de fondo para que la filosofía y cualquier humano pueda advertir que existe una condición común, aunque diferente entre lo femenino y lo masculino, así como entre mujeres y hombres. Ello se logra porque en el fondo, la totalidad de lo real

es una red de interrelaciones en la que nada existe aislado. Desaparece entonces la idea de la jerarquía, de un superior y un inferior; emociones y razón, así como mujeres y hombres tienen el mismo valor. Sólo que puede decirse que en los hombres hay una tendencia a reforzar su individualidad a través de los valores de libertad, justicia e igualdad, mientras que en las mujeres se da la tendencia a reforzar los vínculos, los lazos de unión entre los humanos y los vivientes, a través de los valores de la simpatía, el amor, y todos los que les son afines. Pero no se trata sino de inclinaciones que han de interactuar con su contrario relativo pues como vimos antes las emociones son cognitivas, pueden reconocer valor en las propuestas de la razón, y esta última también es natural y sensible además de que puede establecer fuertes vínculos con las emociones. De igual modo, el valor de la mujer no se cifra en una unión ciega con la Naturaleza sino en sus decisiones y, por derivación, cabe decir que el valor del hombre no reside ya en la razón egoísta de Locke sino en la razón cercana a las emociones y alejada del poder.

Asimismo, Plumwood arroja una luz importante sobre la ética contemporánea al verla como una relación tensa entre las capacidades humanas básicas y hacer posible que ella se aleje de todo racionalismo, de todo emotivismo exaltante y excluyente. Ni racionalismos cuantificadores y descualificadores de la Naturaleza ni feminismos fanáticos son posibles ya. En íntima unión con esto la filósofa australiana ha podido ver, a diferencia de Levinas, que aunque la ética del pasado ha pretendido ser sólo masculina y concentrada en la razón egoísta, en realidad ha sido masculina y femenina a la vez y ambos sexo-géneros han podido participar por igual en la ética en varias regiones del mundo, pues no existe algo uniforme a todos los hombres y todas las mujeres: no todo hombre es dominante ni toda mujer está conectada del mismo modo con la Naturaleza.

IV.4 Discusión de las aportaciones de Plumwood

Las aportaciones de Plumwood se dan dentro del marco teórico de una política y una ética liberadoras, cuyo eje es el reconocimiento de la interacción de todo lo real y de la interdependencia de todos los seres vivos. La ética está integrada a estas reflexiones, no ha de llegar después de la unión

de los sexo-géneros y de lo femenino y masculino sino que es base de ella. En este sentido las aportaciones de esta filósofa tienen una mayor consistencia que las de Levinas que deja la ética para después.

No obstante, en tanto la ética por primera ocasión en la historia ha de ser ecológica o ambiental ella tiene que ser enseñada a las generaciones futuras y en esta enseñanza, siendo coherentes con el planteamiento general de Plumwood, debemos aceptar que la mujer tiene una ventaja considerable respecto al hombre, pues ella ha estado en más contacto práctico con la Naturaleza. Y si esto es así, mujer y hombre no podrán estar al mismo nivel, su interacción no podrá ser efectiva y ello crea problemas para ver la consolidación de la propuesta de la filósofa australiana. Tendremos que ver que propone ella al final de su construcción de una nueva cultura.

Conclusión

No podemos sino considerar que la ética se ha enriquecido al dignificar lo erótico, lo femenino y a la mujer-amada, pues en todo esto Levinas ha visto un factor de enriquecimiento y transformación para el hombre, y hemos de considerar también que la ética se ha enriquecido con la comprensión histórico-diversificadora e integradora de los contrarios de lo real en Plumwood, ya que se abre la posibilidad de entender la unión-diferencia entre hombres y mujeres, así como entre la razón y la emoción.

Sin embargo, no podemos pensar que se trata de aportaciones definitivas y consolidadas pues Levinas no habla de responsabilidad en la participación activa de la mujer en el eros y Plumwood, por su parte, no reconoce gran sabiduría ético-ambiental o ecológica en el hombre. Se hace necesario, entonces, ver cómo plantean estos pensadores el final de sus reflexiones, si ellos advierten estas fisuras y qué hacen frente a ellas.

CAPÍTULO V

V. El final disociante del "éxtasis erótico" levinasiano y de la creación de la cultura liberadora de Plumwood

V.1. El final disociante del "éxtasis erótico." La exclusión de la mujer de la ética

Según la visión que hemos expresado, Levinas habla de una unión entre lo femenino y lo masculino, así como entre la mujer y el hombre, en la que el sujeto masculino se ha enriquecido en su auto-construcción debido al "no ser aún" que aporta la mujer, el cual se ha manifestado como creación de futuro y fertilidad. Consideramos que se da aquí una novedad en la historia de la ética que nunca antes se había dado.

No obstante, tenemos que asumir que al término de la descripción del "éxtasis erótico" Levinas llega a lo que podemos llamar un "final disociante" de la mujer. Él se aboca por completo en los capítulos siguientes a la "Fenomenología del eros" a explicar lo que el hijo representa para el hombre; se concentra en la experiencia de la "paternidad" y el significado que tiene la fecundidad para el padre; no dice ni una palabra sobre la maternidad, como si esta experiencia no fuera enriquecedora para el sujeto femenino y sólo lo fuera para el masculino. La mujer sólo es nombrada como un tercer elemento entre el padre y el hijo que hace que el padre no vea a este último como un "sí mismo" total, sino que reconozca su diferencia dado que el hijo proviene de una *alteridad* que es irreductible. Para el padre, la *alteridad* del hijo le hace ser siempre otro, renovarse, volver constantemente al tiempo inicial, *ser joven* de manera perenne, trascender su propio tiempo y generar el porvenir de manera infinita; con ello el sujeto se abre a la exterioridad que el otro representa, a su rostro que le refleja bondad, y es ante él que se siente obligado a establecer la relación más profunda de todas: de "bondad

a bondad",[89] una relación en la que se genera la propia "iniciativa moral", la responsabilidad ética.[90]

En esta apreciación de la fecundidad, como advierte Chalier, Levinas sólo ve a ésta desde el punto de vista del prototipo masculino de la humanidad y deja a la maternidad en un segundo plano.[91] Además, queda implícito en ello que este filósofo no ha concedido a la mujer la misma capacidad ética que al hombre; ella no participa de la trascendencia, la bondad y la ética, es decir, es incapaz de elevarse a este nivel, le falta dignidad o "altura". Entonces resulta que a través del "éxtasis erótico" la mujer y lo femenino condujeron al hombre al futuro engendrador del hijo y a la experiencia renovada de la fecundidad, pero ellos quedan atrás de todos los beneficios que tal experiencia aporta, quedan instalados en el goce de lo sensible que está por debajo de la trascendencia, y si el hombre puede alcanzar todo lo que hemos dicho es porque posee algo superior a lo sensible: la razón, que lo caracteriza desde el inicio y le acompaña siempre.

No puede negarse que en este panorama la mujer es excluida y es vista como "menor"; se dan una infravaloración y una exclusión inaceptables porque Levinas no está viendo al sexo femenino con dignidad y pleno respeto, pero, además, porque después de que ha comprendido gracias a la mujer, que el hombre accede a la creatividad y la bondad, él no debiera realizar tal exclusión, aunque sea sólo por ser consecuente consigo mismo. Este filósofo no advierte que cae en una grave contradicción al haberle otorgado a la mujer la capacidad de conducir al hombre hacia la responsabilidad ética y la trascendencia, pero luego considerarla ajena a todo esto. Lo que es principio generador de algo participa forzosamente de lo generado. Por otro lado, le falta consecuencia lógica a Levinas en haber concebido a la mujer la "*alteridad* por excelencia", al mismo tiempo que ha basado su ética en la *alteridad* y no deducir de ahí que la unión con la mujer habría de conllevar la "ética por excelencia.".

¿Qué puede estar interviniendo para que se dé la exclusión entre ética y mujer, y hombre y mujer queden disociados en consecuencia? Nos parece

[89] *Vid.* Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito,* p. 279.

[90] *Ibid.*, p. 304.

[91] Catherine Chalier, *Figures du féminin,* p. 81.

indispensable señalar, como lo ha hecho la interpretación feminista, que Levinas es un pensador patriarcal y no cabe duda de que en su descripción del final del eros está viendo a la mujer desde los prejuicios patriarcales, desde la supremacía del hombre y la inferioridad de la mujer. Tendremos que ver a detalle la influencia de la ideología en este filósofo pues ésta influye en él de manera decidida. En este punto nos parece inevitable preguntar si ¿no tendrán que ver también los antecedentes filosóficos de este filósofo, en especial, el egoísmo constitutivo de todo sujeto ante el cual lucha con ahínco la ética levinasiana pero sin lograr trascenderlo dado que no concibe la *alteridad* como interior? ¿Y podríamos esperar una ética armonizadora en estas condiciones? ¿Cómo concibe este filósofo la ética y qué idea tiene sobre lo sensible que está unido al egoísmo y al gozo de la vida? Todo esto lo analizaremos en el siguiente capítulo, después de ver los contrastes y similitudes con Val Plumwood.

V.2. El final disociante de la construcción de la nueva cultura. El "relegamiento" del hombre de la ética

A través de su lucha contra el dualismo, Plumwood logra concebir la unidad y diferencia entre lo masculino y lo femenino, así como entre hombres y mujeres dentro de la ética. En general, ella advierte la unión tensa de los contrarios y logra valorar a mujeres y hombres sin establecer jerarquías entre ellos, sino apreciando sus distintos modos de ser.

Sin embargo, resulta sorprendente que en el momento de precisar en qué ha de consistir la ética ambiental eco-feminista, la filósofa australiana concibe la ética a partir del *cuidado* femenino de la Naturaleza y el *cuidado* de los seres apreciados por la mujer; en función de esto considera que el hombre no es tan apto como la mujer para el *cuidado* colectivo así como de la Naturaleza y que, por ende, han de ser las mujeres quienes representen la nueva ética, que eduquen para ella, mientras que los hombres han de quedar relegados en esta tarea hasta que hayan aprendido de las mujeres. De suerte que esta filósofa —al igual que Levinas— llega a un final disociante del hombre y la mujer, y del hombre y la enseñanza de la ética.

Y es que Plumwood concibe el *cuidado* de acuerdo con la concepción de Carol Gilligan, es decir, basado en la maternidad, la amistad y la asistencia a los necesitados como ejemplos supremos del orden de la vida privada y del trato no instrumental hacia el otro.[92]Asimismo, se trata de un *cuidado* presencial —físico— hacia personas concretas, incluso que pueden ser abrazadas o acariciadas y con las que puede haber una relación interpersonal: es un “hacerse cargo” o *to care from*. Han sido varias ya las críticas que ha recibido Gilligan por su ética del *cuidado*, pues está basada en los sentimientos y no hace alusión a ningún principio ético,[93] además, refuerza en gran medida el rol tradicional de la mujer como cuidadora y enfermera, y —como lo demuestran críticas más recientes— circunscribe el *cuidado* a lo doméstico y lo interpersonal, no sólo en tanto ámbito de la casa sino en tanto pérdida de la objetividad respecto a quiénes han de ser cuidados, dado que impera el sentimiento. Esto trae problemas incluso en el ejercicio de la enfermería en donde más se ha adoptado la idea de Gilligan: ¿sólo han de ser cuidados aquellos por quienes se siente algo especial?[94] La teoría de esta filósofa no incluye el *cuidado* de algo que no sea una persona con la que se tiene una relación emotiva; deja fuera, por tanto, el *cuidado* profesional, la preocupación intelectual por ciertos temas e ideas, la dedicación a reflexionar sobre la situación de un amigo que vive en otro país y el *cuidado* ecológico.[95]

Plumwood pretende colocarse más allá de estas críticas con una idea doble: acepta que esta concepción del *cuidado* implica una confirmación del rol tradicional de la mujer como cuidadora, pero a la vez considera que tal rol no ha de vivirse de manera conservadora obligatoriamente: cerrada a lo público y universal. Ella dice que puede darse también como acceso a ámbitos más amplios, pues el *cuidado* de otros realizado con

[92] Val Plumwood, *Feminism and the mastery of Nature,* p. 184.

[93] La primera crítica que recibió Gilligan fue la de Childress y Beauchamp, quienes muestran que es una prepuesta carente del sustento en ciertos principios y basada sólo en la actitud de cuidar por empatía. *Vid. Principles of biomedical ethics,* Masson, pp. 84-86.

[94] *Vid*. Curzer, Howard, J., “Is care a virtue for Health Care Professionals?”, pp. 51-69; John Paley, “Más allá del cuidado. Limitaciones de la ética directa”, 2009, y Sergio Ramos Pozon, “La ética del cuidado. Valoración crítica y reformulación”, pp. 109-122.

[95] *Vid*. como ejemplo, Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. París, La Découverte, 1993.

responsabilidad, conocimiento y conexión con nuestro sí mismo, nos permite preocuparnos por lo lejano, ya que hemos sido previamente afectados y podemos hacer extensiva esta afectación hacia seres no cercanos. Según ella, cuidar personas próximas, las plantas del propio jardín o a nuestras mascotas, nos permite comprender la necesidad de cuidar a cualquier ser humano y al ambiente natural en general. El *cuidado* de lo concreto se convierte, así, en algo esencial para comprender la condición universal de la moral y hacer que esta condición deje de ser algo abstracto.[96] Gilligan no afirma nada de esto, su preocupación es más circunscrita. Pero Plumwood, gracias a la aplicación que ha hecho de la idea del *cuidado*, convierte al *cuidado* femenino en el eje de la ética del presente que, gracias a la interconexión de todas las existencias, ha de ser una ética humana y medioambiental, ha de comprender nuestra pertenencia a la Naturaleza y la necesidad de trascendernos en y por ella.

Y en tanto la mujer y lo femenino, por condicionamientos histórico-sociales han estado más cerca de la Naturaleza, la nueva ética ha de privilegiar las experiencias femeninas del *cuidado* sobre las de los hombres —tal y como lo señalan algunas autoras feministas a las que nos referimos en el capítulo I—[97] y los relatos de las mujeres han de ser más empleados que los de los hombres en la enseñanza de la ética medioambiental, porque revelan lo que es la interdependencia, el respeto y compromiso hacia lo que no somos nosotros mismos. Plumwood retoma en este punto las siguientes palabras de Gilligan: "la mujer tiene algo altamente valioso a ofrecer en las voces de la no instrumentalización, pues ella lleva la custodia de la historia del compromiso y la interdependencia humana, una historia que recientemente se ha extendido a lo largo del mundo como cuidado humano y cuidado de la tierra."[98] De acuerdo con esto, *Feminism and the Mastery of Nature* termina afirmando que "para conservar el planeta, los jóvenes necesitan inspirarse en narraciones constructivas sobre la relación con la naturaleza, como los relatos de las mujeres."[99]

[96] V. Plumwood, *op. cit.*, p. 187.

[97] *Vid.* Nota 20 de esta investigación.

[98] V. Plumwood, o*p. cit*., pp. 188-189 y Gilligan, Carol, "Moral orientation and moral development", en *Women and moral Theory*.

[99] *Ibid.*, p. 196.

Pero entonces, cabe preguntar si el hombre y lo masculino no son tan importantes para la ética ambiental como se supondría que habría de ocurrir en una cultura democrática, no centralista ni jerárquica, y en una ética que busca unir los valores femeninos y masculinos ¿hasta dónde se logra la interacción de los sexo-géneros? En realidad, el hombre y lo masculino no son tan importantes; son relegados a la periferia. ¿Por qué ocurre esto al interior de una filosofía que fundamenta la interacción *mismidad-alteridad,* así como entre egoísmo y altruismo y que parece tener una idea unitaria de la ética? Los y las intérpretes de Plumwood no han propuesto una hipótesis al respecto de hecho no han recaído en tal "relegamiento". Consideramos que éste no debe pasar inadvertido y que es indispensable señalar que el desarrollo propio de la filosofía plumwoodiana estaría obligado a llegar a una conclusión distinta. ¿Falla algo en la filosofía de la pensadora australiana o es su ideología feminista la que tiene más peso al final? ¿Asumió ella críticamente tal ideología?, ¿acaso no puede pensarse el *cuidado* más allá de tal ideología de modo que incluya al hombre?

Conclusión

Suscita muchas dudas el hecho de que tanto Levinas como Plumwood no sostengan hasta el final la unión que quisieron alcanzar y para la cual aportaron muchos elementos que hemos visto en el capítulo anterior. Es preciso analizar por qué concluyen en una disociación, pues si esto les ocurrió a pensadores sistemáticos y rigurosos, no fue por atenerse a ideas pasajeras, sino que debió haber sido por causas de peso en su horizonte filosófico e ideológico. El análisis de estas causas es indispensable para detectar qué tiene que evitar la ética actual para no caer en lo mismo.

CAPÍTULO VI

VI. Causas del final disociante del "éxtasis erótico" de Levinas y de la construcción de la nueva cultura de Plumwood

VI.1 Causas de la exclusión de la mujer de la ética

A nuestro juicio, el principal problema que presenta la exclusión de la mujer en el pensamiento levinasiano es que —como hemos dicho— el filósofo lituano-francés vio en la mujer, al principio de su filosofía, una salida prometedora al drama del sujeto tradicional de la fenomenología que es tanto epistemológico como egoísta, y termina excluyendo a la mujer de la ética. Junto con Derrida, consideramos que Levinas fue consciente de la necesidad de su tiempo de romper el imperio del sujeto masculino e incluir a la mujer y que tomó esto con seriedad filosófica. Entonces ¿por qué ve a la mujer como incapaz de estar en el ámbito ético? Hay aquí una ambigüedad radical en la que desde luego pesan los prejuicios patriarcales sobre la mujer, los cuales hay que revisar pero, además, según lo hemos dejado ver anteriormente, hay factores filosóficos decisivos como la idea que tiene este pensador sobre lo sensible, el egoísmo, la relación con el otro y sobre la ética misma.

VI.2 La ideología patriarcal en Levinas

Ciertamente Levinas ve la relación con la mujer desde el patriarcado. Él se formó en la tradición del pensamiento religioso judío del *Génesis* y el *Talmud* que conciben a la mujer como un ser inferior al hombre y con características ambiguas, difíciles de reconciliar. No puede eludirse el hecho

elemental de que, para esta tradición, según leemos en el *Génesis*, Dios creó al ser humano como hombre y mujer, pero ésta salió de una costilla del hombre, de suerte que es un complemento añadido cuya existencia depende del hombre, quien fue la criatura original; ella, en cambio, es menor. Lo cual implica que la mujer no es un sujeto pleno, o como dice Simone de Beauvoir, no es un "para sí" sino un "menos que ser."[100] En efecto, Levinas expresó en varias ocasiones la idea de la mujer como un "menos que ser" y de hecho esto es lo que transmite al final de la "Fenomenología del eros" cuando niega al sexo femenino la aspiración a la trascendencia y a la ética. Además, hay que reconocer que el *Talmud* tiene una concepción ideológica de los sexo-géneros, concibe a éstos desde los prejuicios sobre los roles estereotipados asignados a cada uno de ellos por la sociedad patriarcal, roles que son vistos ciegamente como naturales, "normales", como si fueran la "esencia" de hombres y mujeres, por ende, algo inalterable. Este texto deja una profunda marca en Levinas y aunque —según hemos intentado destacar— en *Totalidad e infinito* él reconoce a la mujer-amada como engendradora de la fertilidad y el futuro en el hombre, en muchas obras, en especial en *Difícil libertad* y en *De lo sagrado y lo santo,* ve a la mujer y a la sensibilidad sólo como intimidad, mientras que al hombre (en general) y lo masculino como espíritu, esto es, coloca a mujeres y hombres así como a lo femenino y lo masculino en esferas distintas y exclusivas de la existencia.

En este contexto atribuye a la mujer en general una ambigüedad radical respecto al bien y el mal: una ternura y dulzura sin igual, capacidad de recogimiento, de ser refugio para el hombre, pero al mismo tiempo la ve como capaz de la suprema maldad y artimaña dado que su rostro es una "llamada al embuste";[101] la mujer es turbulenta y esencialmente impura: carece por completo de pudor, más aún, es la "gemela" de Satán.[102] Por su parte, el hombre, ya no aparece como poseedor de una razón deseosa de salir de su encierro hacia el exterior y dirigirse a la trascendencia y el bien —según vimos en *Totalidad e infinito*— sino que en tanto es espíritu, sale

[100] Simone de Beauvoir, Prólogo a *El segundo sexo*, 1989, p. 4.

[101] Emmanuel Levinas, *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas,*1997, p. 142.

[102] E., Levinas, *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Lilmod, 2008, p. 87.

al exterior del mundo, es proveedor de la casa, y posee un logos afanoso de conquistar el mundo y crear productos tecnológicos que al final, se muestran hostiles a él mismo y lo alienan. Él aparece como un ser errante, disperso y solitario, que requiere del refugio que le brinda la mujer. Y puede verse aquí quizá que lo masculino, en tanto razón activa, cae en un activismo, y que lo femenino, en tanto está jalonada por los extremos del bien y el mal, cae en una indefinición y *pasividad* inerte o inmóvil; ya no se la concibe como la *receptividad activa* que conduce a la pasión y la creatividad. Los sexo-géneros y las dimensiones humanas se empobrecen en cuanto el filósofo lituano francés es fiel al patriarcado.

En las obras nombradas, Levinas no habla de la mujer-amada y el sujeto ético, ni de lo masculino y femenino como dimensiones humanas universales, sino de la mujer y el hombre generales, en consecuencia, lo femenino y lo masculino, la sensibilidad y la razón son vistas también desde los esquemas patriarcales más rígidos y limitantes. Lamentablemente este filósofo no cuestionó tales prejuicios o ideas hechas y mezcló a lo largo de su obra la idea de la mujer heredada de la tradición judía, con la idea de la mujer-amada. De tal suerte que podemos decir que en la narración del eros se mezclan la idea positiva de la mujer-amada con la idea esquemática de la mujer tradicionalista y al final triunfa ésta y no puede sino quedar fuera de la ética. ¿Cómo podría participar en la ética la mujer si se le ve, aunque sea en una parte de su ser, como embustera y "gemela de Satán"?

No puede eludirse el hecho de que para la ideología patriarcal judeocristiana la mujer, en tanto dio a morder el fruto prohibido a Adán, es identificada con la serpiente y, por ello, es considerada el origen del mal. Ni puede eludirse el hecho básico de que en tal ideología la mujer es inferior al hombre. Por más que Dios creó al ser humano como hombre y mujer, esta última salió de una costilla del hombre, es un complemento añadido y es dependiente de él; lleva un no-ser que no sólo es fertilidad sino que en el ámbito de la visión patriarcal, significa que es una disminución del ser y por eso es concebida —desde los primeros textos de Levinas— como un "menos que ser" y ausencia de un "para sí" ante lo cual protesta con razón Simone de Beauvoir. Es obvio que con todo esto Levinas no puede confiar en la mujer para la construcción de su ética, aun

cuando ella aporte al hombre la experiencia de la fertilidad y la apertura a la trascendencia.

VI.3 Consecuencias últimas de la ideología patriarcal en Levinas

La exclusión de la mujer de la ética es un hecho radical y de mucha gravedad que suscita la alarma de sus lectores y que, sin duda, tampoco dejó satisfecho a Levinas, pues dejar fuera de la ética a uno de los sexo-géneros puede tener consecuencias desastrosas para las relaciones interhumanas. Si uno de los sexo-géneros carece de ética y valores no se entiende cómo convive con el otro, con el cual tiene hijos, crea una familia, hace planes, incluso trabaja y sostiene la civilización. Por ende Levinas estaba obligado a incluir en su pensamiento alguna proximidad de la mujer con el reino de los valores, y ello lo intenta en su gran obra posterior a *Totalidad e infinito* titulada: *De otro modo que ser o más allá de la esencia,* pero hay que ver de qué se vale para ello y que tan convincente resulta su nueva propuesta.

En este libro suyo, el filósofo lituano-francés sugiere de forma muy tenue, una proximidad de la mujer a la ética, a través ahora sí de la maternidad, a la que ignoró en *Totalidad e infinito*. El objetivo básico de Levinas en *De otro modo que ser*, es lograr la liberación de la angustia ante la muerte propuesta por Heidegger, proponiendo que dejemos atrás todo afán de *ser* a través de la realización de un proyecto libre y voluntario y, en cambio, aceptemos vivir en la "*pasividad* mucho más pasiva de todas" que consiste en "haber-sido-ofrecido- sin reserva y sin encontrar protección en ningún tipo de consistencia o en ninguna identidad de un estado".[103] Sobre estas bases, le parece que hay que cambiar el afán de *ser* nosotros mismos por la *sustitución,* por el ser invadidos por otro, del que nos hacemos responsables y, entonces la maternidad, en tanto es una *sustitución* en el terreno de la sensibilidad, se presenta como un modelo a seguir. La maternidad es:

> […]gestación de otro en el mismo […] y significa la responsabilidad por los otros, llegando hasta la sustitución de esos otros y hasta sufrir tanto del efec-

[103] E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p.133.

to de la sustitución como del perseguir, incluso allí donde se afirma el perseguidor. La maternidad es, el llevar por excelencia, lleva incluso la responsabilidad por el perseguir del perseguidor.[104]

Tal sugerencia ha sido destacada y explorada por Catherine Chalier, quien con razón no se conforma con la exclusión que la mujer ha sufrido de la ética al final del "éxtasis erótico" y asume ella misma la idea levinasiana de la maternidad como un paso adelante en este pensador debido al involucramiento de la responsabilidad.[105] Esta filósofa destaca que la madre no ha elegido al nuevo ser que se desarrolla en sus entrañas y, sin embargo, pasiva y sufrientemente ha de obedecer a la invasión de la que ha sido objeto, con dulzura. [106] Asimismo, destaca que la maternidad pensada por Levinas, conlleva la participación del lenguaje —condición indispensable de la ética—. En tanto el cuerpo tiene un saber originario, intuitivo —cabe decir— la madre es pre-originariamente responsable del hijo,[107] pero de hecho (advierte ella también) no puede ser una guía para éste, sólo puede protegerlo ya que —según el propio autor de *De otro modo que ser*— la madre vive en el relajamiento de lo sensible, lo cual la hace débil y le impide alcanzar, una vez más, la "altura" de la responsabilidad racional. La madre tampoco accede al discurso como tal sino sólo a la antesala de éste que es la posesión de un nombre: el ser llamada "mujer y madre" gracias a las heridas de su cuerpo. Y en tanto es nombrada de este modo cobran sentido para ella las palabras claves de la ética señaladas en *Totalidad e infinito*: deseo, bondad y justicia.[108] En suma, Chalier acepta que la mujer puede presentir la ética, pero no puede ejercerla, es responsable pero sólo

[104] *Ibid*., p. 134.

[105] *Vid.* Catherine Chalier, *Figures du féminin*, pp. 21-28, 37-42, 89-90.

[106] *Vid*. E. Levinas, "Vulnerabilidad y contacto" en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. pp. 133 y sigs.

[107] Catherine Chalier, "Ethics and the Feminine", en *Re-reading Levinas*, p. 126; Marta Palacio confirma esta idea en *La mujer y lo feminine en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, p. 405.

[108] E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 273.

desde su sensibilidad, no conoce la responsabilidad racional, tiene un nombre, pero no el discurso.[109]

Nos parece evidente que la argumentación de Chalier resulta muy débil para aproximar en verdad a la mujer a la ética, y, por tanto, no podemos validarla, pues se conforma con encontrar un mínimo de responsabilidad y de lenguaje en la mujer, no se atreve a ver la inferiorización que de ésta hace Levinas al reiterar, a causa del patriarcado, el rol tradicional de la mujer y sólo la valora en tanto madre,[110] pero dejándola de nuevo sin participación real en la ética dejándola fuera de la capacidad de *decisión* que ella tiene sobre su propio cuerpo. Con esto, Levinas y Chalier asumen a la madre en el reino de la necesidad y la privan de la libertad; no la ven como un ser humano pleno, participante de la necesidad tanto como de la posibilidad de elegir. Paralelamente, el filósofo lituano-francés y la filósofa francesa caen en una idea biologicista de la maternidad, olvidan que la madre es un *agente* que se desarrolla en el mundo y contribuye con él y que su labor es mucho más que biológica —como bien lo saben millones de mujeres— y como lo ha expuesto el neurobiólogo Humberto Maturana con su propuesta (de antecedente franciscano implícito) de una "maternidad cultural" ejercida por el padre y la madre, en cuanto nuestro origen como civilización y como individuos es la matrística, y la vida adulta ha de consistir en la construcción de una civilización neomatrística: incluyente y democrática, que reconozca la igualdad básica entre los humanos y se aleje de las jerarquías discriminatorias.[111] Por si todo lo anterior fuera poco, Chalier y

[109] *Vid.* C. Chalier, *Figures du Féminin*, pp. 37-42 y pp. 89-90.

[110] La propia Chalier afirma que "al parecer, la maternidad es el significado último de lo femenino", en "Ethics and the feminine", p. 127. Y entonces ella busca otra figura de lo femenino que correspondería a Rebecca, quien alimenta y da, no al hijo sino al vecino, y lo hace por *elección*, no por imposición, pp. 127-128. ¿Pero es suficientemente fuerte la figura de Rebecca en Levinas para superar con ella la sumisión de la mujer? Nosotros no lo creemos así.

[111] *Vid.* Humberto Maturana, *El sentido de lo humano*, pp. 300-306. No está claro si Maturana retoma expresamente a San Francisco, pero sí hay que decir que este último es el primer pensador que propone el imperativo de hacernos cargo de las necesidades de los otros, como lo hace una madre. En la "Regla no bulada de los Hermanos Menores" San Francisco se dirige a sus cofrades estableciendo: "Que cada uno ame y alimente a su hermano como la madre cuida y ama a su hijo […] y manifieste confiadamente el uno al otro su

Levinas muestran una total incomprensión hacia la mujer de la segunda mitad del siglo XX y el XXI, que dirige su vida y su cuerpo, y decide por sí misma tener la experiencia maravillosa del embarazo y la crianza o tomar un camino distinto al de la maternidad biológica, igualmente maravilloso, porque ha descubierto un sentido único para su vida y le apasiona llevarlo a cabo.[112]

En nuestra opinión no hay salida posible a la exclusión patriarcal de la mujer que hace Levinas de la ética. El intento de Chalier es evanescente y contradictorio en sí mismo. La consecuencia última de la ideología patriarcal de este filósofo es que lejos de encontrar una verdadera alternativa a dicha exclusión, no puede sino reafirmarla en nuevos contextos teóricos como el de la *pasividad más pasiva* de todas.

VI.4 Influencia de las ideas ético-filosóficas claves de Levinas en su exclusión de la mujer de la ética

No obstante todos los elementos contundentes anteriores, cabe sospechar que la ideología no es la única causa de la exclusión final de la mujer de la ética y su separación del hombre, pues se recae en el hecho de que Levinas no es un filósofo que simplemente inferiorice a la mujer, sino que quiso incluirla precisamente en la ética y le concede un papel positivo central en la auto-construcción del sujeto ético masculino. Él no procede como Aristóteles, Schopenhauer o Nietzsche, que sólo manifiestan su desprecio hacia las mujeres. En estos filósofos es obvio el predominio del patriarcado en sus opiniones. Pero en el pensador lituano-francés, el tema de lo femenino y la mujer está ligado a sus concepciones ético-filosóficas centrales, en par-

---

necesidad, para que éste le encuentre lo necesario y se lo proporciones, y cada uno ame y nutra a su hermano como una madre." *Vid*. "Regla no bulada de los Hermanos Menores", Capítulos IX-X-XI, en *San Francisco de Asís, Escritos, Biografías, Documentos de época*, José Antonio Guerra ed., p. 116.

[112] Cabe hacer notar que además Levinas y Chalier ignoran por completo la ley de contracepción promulgada en Francia, entre otros países y su relevancia social sobre todo para la mujer. *Vid*. nuestra nota 69.

ticular intervienen lo sensible, el egoísmo, la relación con el otro y la idea de la ética misma.

En la narración sobre el eros, Levinas reconoce que la mujer aporta lo femenino, lo sensible, lo carnal y ello enriquece a la razón del sujeto masculino, pero al final sugiere que a la mujer y lo femenino les falta "altura". Está claro que interviene aquí la visión del sexo femenino como inferior, pero también —y esto hay que decirlo aunque los intérpretes no lo hayan destacado— interviene en tal exclusión la idea tradicionalista sobre lo sensible proveniente del pensamiento dualista judío-cristiano que desprecia al cuerpo, la sensación y el placer como principal fuente de pecado. Levinas no habla del pecado, pero si ve un mal, algo muy inconveniente en el placer sensible y esto es el egoísmo, al cual quisiera eliminar, pero —como señalamos en el capítulo II— lo mantiene presente en su pensamiento como una condición ontológica, estructural, del sujeto. El problema reside en que según este filósofo el goce es irrenunciable pero siempre va a buscar la autosatisfacción, es decir, va a conducir al sujeto al encierro en sí mismo; es algo negativo para la ética. En *De la evasión* (obra anterior a *Totalidad e infinito*) queda plasmada justamente la idea levinasiana negativa del placer; éste es concebido como "evanescencia, decepción, engaño y repetición rutinaria.".[113] Y en *Totalidad e infinito* leemos que el placer "se frustra y se satisface como la más cruel de las necesidades",[114] más aún, en este último texto el autor afirma casi al final de la "Fenomenología del eros" que la relación amorosa es "patética": es el encuentro de dos egoísmos,[115] porque cada sujeto busca su placer guiado por la concupiscencia y la voluptuosidad, en las cuales el filósofo lituano-francés ve un egoísmo radical que remite sólo al goce de sí.

Por tanto, lo femenino y la mujer no pueden ser estructurales para lo masculino y el hombre, son más bien un complemento añadido y el encuentro erótico-carnal de los sexo-géneros, por más prometedor, fascinante y fértil que sea, no puede sino esfumarse en cuanto aparece la ética que, para Levinas, no puede dar cabida al egoísmo en ningún sentido ni siquiera en cuanto el egoísmo puede coexistir con el afán dar y ocuparse de los

[113] E., Levinas, *De la evasión*, p. 82. p. 84 y p. 96.

[114] E., Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 265.

[115] *Ibid.*, p. 276.

demás, justo por amor propio como lo conciben Plumwood y muchísimos otros pensadores.

¿No puede trascenderse el egoísmo desde el placer? Cierto que hay un interés propio en éste pero igual es cierto que el placer, el goce de nosotros mismos vivido de forma intensa y no superficial, involucra la inteligencia que nos abre ante el otro y su persona única e irrepetible, esto nos abre al placer supremo de propiciar el gozo del otro. Pero esto supone que el yo no es solipsista sino comunitario en su origen, que él es un centro abierto y no cerrado, es centrífugo y no centrípeto, tiende a salir de sí para desde sí mismo dar. Esto supone, a la vez, que placer y razón no funcionan de manera separada sino conjunta y por ello se puede dar la apertura al otro. Lo cual no significa que el sujeto levinasiano no sea donante y no salga de sí, justo esto es la búsqueda de Levinas, pero ello ocurre desde la responsabilidad de proteger la vulnerabilidad de los otros no desde el goce de la existencia, de suerte que la donación no está en la base de lo sensible sino sólo en el esfuerzo del sujeto por acceder a la justicia.

Para la exclusión de la mujer de la ética resulta decisiva también la idea levinasiana de la relación entre el yo y otro como una *alteridad* externa. Mientras el otro se conciba de este modo, el sujeto seguirá siendo egoísta, y el tú no podrá formar parte de él. En nuestra opinión, es necesario advertir la simultánea interioridad-exterioridad, proximidad-ajenidad del otro, para que el encuentro con la mujer y lo femenino deje algo sólido en el sujeto ético y no constituyan un simple pasaje.

Por otra parte, hay que preguntar ¿qué características tiene la ética para Levinas que no puede incluir a la mujer? En *La Huella del otro,* vemos que este filósofo define la ética como "amor al otro" y excluye de ella el amor a sí mismo, que conlleva gozo y placer. Y es que en el fondo él piensa —con base en la historia judeo-cristiana de Caín y Abel— que el yo posee una libertad anárquica, incondicionada, sin límites, auto-interesada o egoísta, de modo que el yo sólo se valora a sí mismo y tiende a eliminar a cualquier compañero. En estas circunstancias, va a ser el reconocimiento racional del otro, de la escucha de su rostro o historia (por encima de cualquier afán personal) el que ponga delante del sujeto la ley suprema del "no matarás". El sujeto, por sí mismo es incapaz de darse esta ley, ésta tiene que venir de fuera porque él tiene una libertad y un yo

anárquicos. Por ello, la pregunta ética más importante para Levinas es la consignada en la *Biblia*: "¿Dónde está tu hermano?", pregunta que, según él, sólo puede entenderse en verdad desde la razón, ya que lo sensible nos conduce al encierro egoísta. Pero con esto el pensador lituano-francés excluye de la ética la atención al propio ser que desde Grecia quedó plasmada en la sentencia del poeta Píndaro: "Se lo que eres", es decir, logra tu autorrealización, que es tan importante como la sentencia bíblica. Levinas no le da importancia a este hecho capital porque él tiene una idea negativa, descalificadora de la libertad, del yo y la sensibilidad, todo esto es irracional: un absurdo, un peligro que nos aleja del bien.[116] Y la consecuencia final de todo esto es que la responsabilidad, en sentido estricto, sólo puede ser formulada por el sujeto masculino a quien se concede el ser racional, no puede ser formulada por la mujer a quien se concibe en íntima relación con lo sensible.

En síntesis, nos parece indispensable reconocer que para que Levinas incluyera a la mujer en la ética, no bastaría con que dejara de ser patriarcal, sino que tendría que cambiar las bases de su pensamiento. En su "final disociante" no interviene tan sólo su idea sobre los sexo-géneros y en especial de la mujer, sino que interviene de manera determinante su concepción sobre los problemas básicos del actuar y el pensar éticos.

VI.5. Las causas del "relajamiento" del hombre en la construcción de la nueva cultura de Plumwood. El predominio de la ideología

Según hemos visto a lo largo de esta investigación la filosofía de Plumwood es muy distinta a la de Levinas, son incluso pensamientos opuestos. De

[116] Frente a estas ideas desesperanzadoras de Levinas hay que decir que básicamente la libertad y el yo no quieren matar, no es éste su primer impulso porque no todo humano es Caín, por el contrario, la libertad quiere expresarse y expandirse, crear, y el yo busca también salir del encierro egoísta puesto que es capaz de reconocer que sólo en el acto de dar aumenta su placer. Pero muy probablemente los horrores de la Guerra condujeron a este filósofo a reafirmar los orígenes bíblicos de la a tradición judeo-cristiana y a desconfiar de todos los otros aspectos de la vida ética, distintos a los que esta tradición afirma.

modo que no podemos explicar el "relegamiento" del hombre de la ética ambiental del presente, del mismo modo que hemos explicado la exclusión de la mujer en Levinas. En efecto, lo que hemos dicho hasta aquí nos indica que la propuesta de Plumwood no está limitada por el modo como concibe lo sensible, el egoísmo, la relación yo-otro y la ética, pues en su lucha contra el falocentrismo colonialista, se opone a todo dualismo y a toda propuesta de una unidad simplista, de modo que se esfuerza por entender la armonía de lo real en su equilibrio tenso, sin establecer jerarquía entre la razón y lo sensible, el yo y los otros, el egoísmo y el altruismo, la mujer y el hombre, lo femenino y lo masculino, los humanos y la Naturaleza, la inmanencia y la trascendencia. Su ética está centrada en colaborar con la liberación del dominio de todas las formas de existencia con el fin de que todas estén integradas y podamos reconocer nuestra mutua dependencia sin someternos al otro ni someter a nadie. Su ética es una afirmación de todas las formas de existencia, humanas y naturales, y lleva implícito el amor al otro y a sí mismo, el cultivo de la libertad a partir de la pérdida de las ataduras de las jerarquías. Para la filósofa australiana, la libertad es positiva porque está relacionada con las necesidades de la vida, que nos indican que los otros vivientes también están atados a la necesidad e, igual que nosotros, pugnan por florecer. Así, la propuesta ético-filosófica de Plumwood representa en verdad una novedad frente a la tradición y también frente a Levinas, pues ella une (sin confundir) lo que éste separa y confía en aquello de lo que el pensador lituano-francés desconfía.

Ante esto, nuestra hipótesis es que la disociación final del hombre y la mujer ante la tarea de la ética ambiental tiene como determinante único, directo y total, la ideología feminista de esta filósofa. Como vimos, algunas vertientes del feminismo concentran la defensa de la mujer viendo en ésta cualidades especiales de las que supuestamente carecen los hombres. Pero algunas otras modalidades feministas plantean que no es necesario llegar a ese extremo, sólo hay que sostener un mínimo indispensable de supremacía femenina que consiste en poner siempre el concepto "mujer" en primer lugar, como una estrategia para hacer visible todos los tipos de dominación de la sociedad patriarcal y colonialista.[117] Plumwood, por su-

[117] Karen Warren, *Ecofeminist philosophy*. pp. 62, 66, 90, 92-93.

puesto, se adhiere a este último tipo de feminismo, pero el problema es que ella traspasa los límites de la estrategia y llega a concluir, al final de *Feminism and the Mastery of Nature,* con una preponderancia de la mujer respecto del hombre nada menos que en uno de los ejes conceptuales básicos del ecofeminismo: el *cuidado* de la naturaleza. Al hacerlo olvida que antes distinguió distintos tipos de hombres, y no nos dice ahora si al dejar al hombre atrás de la enseñanza de la ética ambiental se refiere a la dominante, colonialista, o al de las culturas aborígenes. Igual que ocurre cuando Levinas se deja llevar por la ideología, esta filósofa pasa sin distinción ni aclaración alguna de una idea cualificada sobre los tipos de hombre, a una idea general sobre ellos según la cual ellos no tienen nada que decirnos respecto al *cuidado* de la Naturaleza. A nuestro juicio esto resulta inaceptable pues querría decir que los hombres en su conjunto no han florecido a lo largo de la historia, que no están listos para la liberación interactiva con la mujer y que siguen atados al dominio del mundo natural. ¿Por qué descalificar así al otro sexo-género?

VI.6 El peso de la ideología feminista en la idea del cuidado de Plumwood y una teoría alternativa del cuidado eco-feminista

Al elegir la teoría de Gilligan para explicar el *cuidado*, Plumwood renuncia a pensar éste como una tendencia y una capacidad humana universal, abandona la amplitud con la que había confrontado a la tradición y con la que se había replanteado los problemas de la ética. Dicho de otro modo, permite que la ideología dirija su pensamiento en este punto y no se plantea la posibilidad de incluir al hombre y lo masculino en el *cuidado* como un elemento clave de la liberación de ambos sexo-géneros; todo lo cual sería coherente con su línea de pensamiento. Así, ella deja implícita la idea prejuicio (contraria a sus convicciones básicas) de que el hombre no ha sido capaz de florecer a lo largo de la historia; que al parecer ha seguido atado al dominio de la naturaleza, no ha despertado a la conciencia de unión con ésta y no ha desarrollado las mismas capacidades que la mujer. Siendo consecuente con su filosofía, que se apartó en mucho de los prejui-

cios feministas, Plumwood pudo haber reconocido que en tanto la realidad está conformada por una red de interconexiones y que tanto mujeres como hombres estamos insertos en la Naturaleza y somos afectados por ella, y que siendo el *cuidado* un elemento clave de nuestro vínculo con el mundo natural y humano, está presente en ambos sexo-géneros y ambos pueden desarrollarlo por igual.

Por otra parte, nos parece indispensable advertir que el *cuidado* no es en absoluto privativo del ámbito materno, amistoso y asistencial, sino que está más allá del género y es algo mucho más amplio. Como bien dice la politóloga norteamericana Joan Tronto, el *cuidado* es "todo aquello que hacemos para mantener, perpetuar y reparar nuestro mundo, con el fin de que podamos vivir lo mejor posible en él. El mundo nos comprende a nosotros mismos, nuestro cuerpo y el medio ambiente; todos los elementos que buscamos tejer en la compleja red que sostiene la vida."[118]

Puede decirse que el *cuidado* es la atención (física o mental) que prestamos a la mejoría y el florecimiento de lo que nos rodea. Por tanto, las mujeres que no son madres o que no cuidan a enfermos también ejercen y han ejercido a lo largo de la historia el *cuidado* con las decisiones que han tomado en muchas otras actividades: su profesión, la docencia, las relaciones sociales y muchas otras. ¿No era para Plumwood prioritaria la decisión de las mujeres y no la maternidad? ¿Por qué no reconoce la validez de las decisiones femeninas en otros ámbitos? Y no podemos negar la evidencia de que los hombres pueden y deben cuidar, y que de hecho han cuidado muchos aspectos de lo real, incluso de la Naturaleza. Agricultores y campesinos antes del imperio actual del capitalismo y la tecnología (que les impone sustancias y métodos de trabajo agresivos) cuidaban con respeto y fervor los ambientes naturales. ¿No había que distinguir aquí también distintos tipos de hombres como hizo antes esta filósofa?

A nuestro juicio al relegar al hombre de la enseñanza de la ética ambiental la filósofa australiana concedió demasiado peso a la ideología feminista. Ella debió haber recuperado las experiencias y narraciones sobre la Naturaleza de algunos hombres, que pueden tener un alcance universal, justo porque no todas están hechas desde la razón antropocéntrica sino desde el

[118] Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, p. 13.

cuidado, las emociones, la fidelidad a las tradiciones, la búsqueda de salud para el planeta, el sentido de pertenencia a algo superior y el goce estético. Tal es el caso de la famosa *Carta del Jefe Indio Seatlle* como respuesta al presidente de Estados Unidos, Franklin Pierce, cuando en 1854 quiso comprarles las tierras que cultivaban.

> ¿Cómo se puede comprar o vender el cielo o el calor de la tierra? Esa es para nosotros una idea extraña.
>
> Si nadie puede poseer la frescura del viento ni el fulgor del agua, ¿cómo es posible que usted se proponga comprarlos?
>
> Cada pedazo de esta tierra es sagrado para mi pueblo. Cada rama brillante de un pino, cada puñado de arena de las playas, la penumbra de la densa selva, cada rayo de luz y el zumbar de los insectos son sagrados en la memoria y vida de mi pueblo.
>
> La savia que recorre el cuerpo de los árboles lleva consigo la historia del piel roja.
>
> Los muertos del hombre blanco olvidan su tierra de origen cuando van a caminar entre las estrellas. Nuestros muertos jamás se olvidan de esta bella tierra, pues ella es la madre del hombre piel roja. Somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros.
>
> Las flores perfumadas son nuestras hermanas; el ciervo, el caballo, la gran águila, son nuestros hermanos. Los picos rocosos, los surcos húmedos de las campiñas, el calor del cuerpo del potro y el hombre, todos pertenecen a la misma familia.
>
> […] Esta tierra es sagrada para nosotros. Esta agua brillante que se escurre por los riachuelos y corre por los ríos no es apenas agua, sino la sangre de nuestros antepasados. Si les vendemos la tierra, ustedes deberán recordar que ella es sagrada, y deberán enseñar a sus niños que ella es sagrada y que cada reflejo sobre las aguas limpias de los lagos hablan de acontecimientos y recuerdos de la vida de mi pueblo. El murmullo de los ríos es la voz de mis antepasados.[119]

Y Plumwood no tenía razones fundamentadas para desconocer la gran cantidad de filósofos, sabios y literatos que han hablado de la Naturaleza

[119] Carta del Jefe Indio Seattle como respuesta al presidente de Estados Unidos Franklin Pierce, 1854: ≤ [Consulta: 15 de octubre de 2017]

con sabiduría, respeto, admiración y amor: epicúreos, estoicos, Lucrecio, San Francisco de Asis, diversos autores del Renacimiento, Rousseau, el propio Kant en la *Crítica del juicio*, Schelling, Emerson, Hegel, Nietzsche, Thoreau, Aldo Leopold, Bécquer, entre muchos otros.[120] Asimismo, hay mucho que decir sobre los guarda bosques, los protectores del medio ambiente, y sobre los agricultores tradicionales que antes de que el capitalismo les impusiera métodos mecánicos y sustancias tóxica, realizaban su labor con verdadero amor y empatía con la tierra: con verdadero *cuidado*. Estos relatos de todos estos pensadores y personajes muestran que el *cuidado* no es exclusivo de las mujeres.

VI.7 Una teoría alternativa sobre el cuidado

Por lo anterior nos parece adecuado recurrir aquí a una teoría muy distinta a la de Plumwood, en la que ella pudo apoyarse porque es eco-feminista crítica y busca la liberación de todo dominio: la teoría de la filósofa norteamericana Karen Warren, quien también parte de la interconexión armoniosa de todo lo real y afirma la unión tensa de los contrarios de lo real. Al acercarnos a Warren lo primero que resalta es el hecho de que igual que Plumwood, incorpora a su pensamiento la estrategia feminista a la que nos hemos referido y, sin embargo, ofrece una visión nada parcial del *cuidado*. En el inicio de *Ecofeminist Philosophy* nos dice que pensar desde la perspectiva de "género" es sumamente importante, porque a partir de ahí se revelan los problemas de todas las formas de dominio sobre la naturaleza e incluso sobre los hombres dominados.[121] De modo que Warren asume que

[120] Resulta comprensible en cierta medida que Plumwood no incluya las experiencias de los filósofos ambientales como Arne Naess, Warnick Fox, Paul Taylor y Tom Reagan, pues al analizarlos, ella precisa que son egocéntricos con apariencia de anti-antropocéntricos (Naess), racionalistas que siguen a Kant, que excluyen el ámbito de las emociones y establecen la medida de valor de los otros seres vivos (Fox y Taylor), y que extienden los "derechos humanos" a los animales sin trascender la perspectiva humana. *Vid*. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature,* Capítulo 7. Pero insistimos en que esto no explica, definitivamente, que se excluyan y descalifique todos los relatos sobre la Naturaleza escritos por hombres.

[121] *Vid*. K., Warren, *op. cit.*, p. 2.

hay que poner de relieve a la mujer, pero —a diferencia de Plumwood— no deja que esto determine el contenido de su pensamiento sobre el *cuidado,* pues está consciente de que éste es el eje de nuestra relación con la Naturaleza y con los otros humanos, en consecuencia no puede estar concentrado sólo en una parte de la humanidad. Para ella, la perspectiva de género es sólo un instrumento de análisis de los problemas, pero no es una base conceptual que habría que sostener como una "bandera."

Según esta filósofa norteamericana el *cuidado* no es un actividad específica, no tiene sexo ni se reduce a los actos físicos y presenciales; es una *habilidad* ético-psicológica universal.[122] Ella no enfoca este hecho como *care for* (cuidar de) sino como *care about:* estar afectados e interesados en todo lo que nos rodea,[123] es decir, sentir que nos importa lo diferente a nosotros, poner toda nuestra atención y energía en ello y en el vínculo que mantenemos con la otredad.[124] Así, puede ser que cuidemos de la naturaleza a través del diseño de un método de conservación de un parque natural, una región pesquera, un santuario natural o todo un ecosistema, o que cuidemos de un amigo que vive en otro país pensando en su situación y escribiéndole un mensaje atinado. Asimismo, para esta filósofa, el *cuidado* requiere del conjunto de nuestras facultades, porque poner toda la atención y energía en algo o alguien supone el desarrollo de la inteligencia emocional o el sistema límbico junto con el desarrollo de la razón.[125] Se trata de un "cuidado sensitivo" que consiste, más precisamente, en la *habilidad* (*actitud y motivación*) *psicológica y ética de cada quien para sentir, conocer, valorar y percibir con amor las diferencias en uno mismo y en el otro,* ya sea el otro humano o el de la naturaleza. El *cuidado,* entonces, tiene que ver con la capacidad amorosa, es presupuesto y base de la vida moral: es la habilidad que nos

[122] *Ibid*., pp. 106-112.

[123] *Ibid*., p. 110.

[124] Con esta idea, Warren coincide (aunque no lo señala de manera expresa) con la idea de Joan Tronto que citamos antes. Ver nota 116. De modo que otras feministas han dejado atrás la idea limitada del cuidado de Noddings y Gilligan; él no tiene objetos predilectos ni mucho menos excluye a la naturaleza.

[125] Warren retoma de forma abierta la postura de Daniel Goleman sobre la necesaria incorporación de la inteligencia emocional para el desarrollo de la inteligencia racional. *Vid*. K. Warrem, *op. cit.,* p. 109 y sigs.

permite valorar, ver lo mejor, actuar y razonar moralmente de acuerdo con el desarrollo de nuestra personalidad; sin él, se borra la cualificación de lo real, la diferencia entre el "más" y el "menos", lo "mejor" y lo "peor", y desaparecen la decisión, la actuación y la autoconstrucción moral.[126]

Warren va más allá en su análisis y advierte que el *cuidado* sólo existe en tanto se le practica y su primer objeto de atención es él mismo: busca aumentar la propia habilidad para cuidar. De suerte que él consiste, en realidad, en el proceso de formación y adquisición de la fortaleza moral, más aún, él es lo que nos constituye en agentes morales en verdad exógenos: abiertos a *lo otro*, a la diferencia y, por ende, en agentes efectivamente amorosos: atentos a la otredad. Para Warren ello requiere también —como ya indicamos— el desarrollo de la inteligencia racional (análisis lógico, memoria y atención). Y es que la inteligencia es mucho más que la razón, es un entendimiento más amplio que incluye lo racional y lo emocional. Estos dos aspectos han de colaborar entre sí pues cada uno, a su estilo, conoce: se une a lo diferente ya sea por el intelecto o por la empatía. De esta forma, el *cuidado* es vidente o cognoscente, tiene mucho más que ver con el "amor visión" que con el amor sensiblero o con un sentimiento amorfo de simple apego y dependencia. Tanto la razón como la emoción nos hacen saber que estamos unidos con la inteligencia y sensibilidad de los animales, así como con la naturaleza en su conjunto por más que ésta sea distinta a nosotros y carente de reciprocidad; a través del cultivo del cuidado, intelecto y emoción nos hacen saber que hay una "igualdad de los vivientes." Así pues, él nos ubica como seres interrelacionados con el conjunto de lo vivo y nos mueve a buscar el "éxito existencial" propio y de los otros seres; en esta medida, el *cuidado* incluye todos los otros aspectos de la vida moral: la justicia, los derechos, los deberes, las normas y la utilidad misma.[127]

Por último, hay que decir que también para Warren la mujer es la guía en la ética actual, pero no por el *cuidado*, porque los hombres cuentan con esta misma habilidad psicológico-moral. La distinción ventajosa de la mujer no está aquí sino en el cultivo de la espiritualidad en tanto capacidad de resistencia y de saber esperar lo mejor, aun cuando esto no esté a la mano,

[126] K. Warren, *op. cit.,* pp. 109-113.

[127] *Ibid.,* p. 108.

pues ella ha aprendido a resistir ante la opresión patriarcal.[128] Esta idea también es discutible porque igual muchos hombres han cultivado el espíritu y la fe, pero hay que advertir que la espiritualidad puede formar parte de la ética o no, es un *plus* que la enriquece, pero no forzosamente tiene que incluirse. De modo que al reconocer un mayor cultivo del espíritu en las mujeres Warren no está excluyendo a los hombres del desarrollo ético como lo hace Plumwood.

Conclusión

La exclusión de la mujer y el hombre en las filosofías de Levinas y de Plumwood, respectivamente, tiene causas distintas. En el primero de estos filósofos la exclusión de la mujer se da por partida doble: tanto en su filosofía misma como en su ideología. Su filosofía busca la relación entre lo femenino (*receptividad*) y lo *masculino* (razón) y mujer-hombre, pero no comprende tal relación en su *relatividad* y en consecuencia mantiene separado lo que quiso unir porque no llega a concebir las condiciones filosóficas de posibilidad para pensar una auténtica unión de los diferentes. De acuerdo con su ideología patriarcal, Levinas propone una jerarquía entre hombre y mujer que, por supuesto, impide la unión entre ellos ya que el "menos que ser" nunca logrará la altura del "ser" y la *receptividad* no logrará transformar a la razón para que ésta tenga una visión menos condenatoria del egoísmo y el placer. La brecha tradicional entre estos fenómenos sigue abierta. Filosofía e ideología corren paralelas en el filosofar levinasiano, son dos líneas determinantes de la exclusión de la mujer de la ética sin que este filósofo tenga que alterar su filosofía para continuar pensando patriarcalmente. Sus ideas filosóficas son pensadas de cara a la tradición y va a ser la crítica insuficiente a ésta lo que guíe la separación al interior mismo de su filosofía.

Por el contrario, en el caso del "relegamiento" del hombre en Plumwood no se advierten dos líneas paralelas sino el predominio final de la ideología sobre la filosofía, pues la crítica de esta filósofa a la tradición sí llegó a for-

[128] *Ibid.,* Cap. IX.

mular la *relatividad* y a permitir la unión tensa de los iguales y diferentes, por ende, de la mujer y el hombre, así como de lo sensible-emotivo-natural y la razón. Esta hondura crítica llevó a Plumwood a oponerse incluso a varias vertientes del feminismo que han visto al hombre y la razón como inferiores frente a la mujer y lo emotivo. De suerte que esta filósofa parecía estar libre de presiones ideológicas. Pero en la conclusión, ella acepta esta presión, adopta una idea ideológica y parcial de lo que ella concibe como clave de la nueva ética, que ha de ser ambiental: el *cuidado.* Concibe a éste a partir de la atención materna y con ello excluye prácticamente al hombre del impulso inicial para la construcción de una nueva ética. Éste tiene todo que aprender de la mujer, como si él nunca antes, en las diversas áreas de su vida, hubiera ejercitado el *cuidado*. De este modo, pierde fuerza la propuesta anterior de Plumwood de la unión-diferencia mujer-hombre, femenino-masculino y la necesaria colaboración mutua entre ellos.

CAPÍTULO VII

VII. Lo femenino y lo masculino en la ética después de Levinas y Plumwood. Hacia la mismidad-alteridad

Hemos visto que el primer gran intento de atender dentro de la ética filosófico-sistemática actual a lo que hemos llamado una "tarea urgente de la ética": pensar al sujeto ético en plenitud reuniendo lo femenino y lo masculino, así como a la mujer y al hombre, lo realizan Levinas y Plumwood, dos filósofos muy distintos que, sin embargo, coinciden en este intento y concuerdan también, lamentablemente, en plantear un final disocial del eros y de la construcción de la nueva cultura.

Entre las diferencias de estos filósofos destacan 1º su modo de entender la relación entre el yo y el otro, y 2º su ideología patriarcal y feminista. En relación al primer punto hay que decir que para Levinas el sujeto ético tiene una condición egoísta que lo inclina al placer sensible y, a la vez, tiene una necesidad *relacional* que se satisface concibiendo al otro (frente a la tradición fenomenológica) como externo, mientras que según Plumwood, el yo ético tiene una condición *relativa* que, de entrada, lo pone en relación con el otro porque éste no es externo sino que está en el propio interior del sujeto; éste es yo y otro al mismo tiempo. Cabe decir, así, que la acción ética del yo levinasiano se estructura a partir de la *alteridad* externa y absoluta que le impone un permanente salir de sí, mientras que la acción ética del yo plumwoodiano se estructura por la *mismidad-alteridad* que le permite un simultáneo estar consigo y salir de sí. En consecuencia, en nuestro recorrido hemos afirmado que la filosofía de Plumwood tiende más a la integración que la de Levinas. En esta última, la relación entre los diferentes alcanza un momento de gran logro en el descubrimiento de la fecundidad en el eros, en la unión (aunque fugaz) entre mujer y hombre, así como entre *deseo* (femenino) y responsabilidad racional (masculina). Por

el contrario, según la filósofa australiana, la relación entre lo femenino y lo masculino así como entre hombre y mujer se ha dado, de hecho, por la estructura misma del sujeto, a lo largo de la historia, sólo que ha tomado formas dualistas y opresivas debido al colonialismo falocentrista, y es preciso trascender tal concepción dualista y subordinante en el proyecto de una cultura democrática, para advertir una relación *liberadora* para ambos sexo-géneros y para todas las formas de existencia.

Con base en este contraste hemos interpretado el final disociante del eros levinasiano como la consecuencia de la ideología patriarcal del filósofo lituano-francés que a todas luces lo lleva a concebir a la mujer como inferior, pero también como consecuencia de las premisas filosóficas básicas de este pensador: el egoísmo sensible y el placer, la *alteridad* externa y su idea de la ética como atención plena o "amor" al otro, sin atender al yo. Asimismo, hemos interpretado el final de la construcción de la nueva cultura liberadora de Plumwood como una derivación, no de sus premisas filosóficas, que nos parecen suficientemente integradoras, sino del peso final que le concedió a la estrategia feminista al enfocar desde ésta el concepto básico del *cuidado* como perteneciente más a la mujer que al hombre.

Nos enfrentamos así a una grave limitación de estos filósofos para pensar la relación de lo femenino y lo masculino, del hombre y la mujer. Consideramos que definitivamente la ética contemporánea tiene que trascender el final del eros levinasiano y la de la construcción de la cultura de Plumwood. La visión ética no puede quedarse con la idea de que por más que pensemos de manera integradora (como es el caso de Plumwood) llegaremos al punto de la separación. ¿Qué tenemos que evitar para no caer en este callejón sin salida? La respuesta parece obvia: hacer a un lado los supuestos ideológicos del patriarcado y el feminismo, sin embargo, hemos visto que la sociedad y la perspectiva desde la cual la criticamos nos imponen supuestos que es imposible eliminar por completo. Mas bien, tenemos que revisar siempre nuestros supuestos y estar abiertos a cambiarlos.

Por otra parte, debemos enfatizar los elementos de unión que nos han aportado Levinas y Plumwood entre lo femenino y lo masculino, así como de la mujer y el hombre. Nos enriquece mucho más la unión que la divi-

sión. Desde esta perspectiva hemos de darnos cuenta que estos filósofos nos ofrecen una "mirada de fondo" sobre nuestras potencias básicas y sobre los sexo-géneros, y que en lo fundamental están hablando de la diversificada condición común de todo ser humano. De suerte que nuestro tema nos ha conducido a ver la base de lo humano más allá de feminismo y patriarcalismos. No tiene caso condenar o exaltar a Levinas y Plumwood por sus tendencias ideológicas, es preciso ir a su mensaje de fondo en el que se encuentra la unidad diversificada, pero siempre unida. Esto parece tanto más necesario cuanto que observamos que la ética actual tiende mucho más a este tipo de unión que a la separación de lo diferente. Por diversas vías ella busca la unidad y la diferencia entre teoría y práctica, mente y cuerpo, emociones y razón, la diversidad de las culturas y creencias, de las distintas clases sociales, de las distintas edades, de humanos, animales y vegetales, de sanos y enfermos, así como la unidad y el diálogo con diversas disciplinas. Por tanto, después de nuestro recorrido podemos decir ahora que las mal llamadas "dos mitades"[129] de la humanidad, así como nuestras dos potencias básicas, tienen que ser pensadas como una unidad-dual o una dualidad-unida, como una *mismidad-alteridad* —según la conceptuación de Plumwood— se trata de dos contrarios íntimamente unidos, que constituyen dos aspectos no desglosables de lo mismo, y uno no es sino el *envés* del otro o —recordando el mito africano que hemos citado al principio de este libro— "uno no es sino el gemelo de sexo opuesto del otro.".

En la mirada de fondo que nos ofrecen estos pensadores podemos destacar varias contribuciones explícitas que tendrá que reforzar la ética en el futuro y, otras implícitas, que tienen que ser puestas a la luz y reforzar en un futuro.

1º Ante todo nos parece claro que en su planteamiento inicial sobre la ética, tanto Levinas como Plumwood, se dieron cuenta de que para avanzar en la vida como en la teoría ética, era necesario integrar los principios o fuerzas básicas de lo femenino y lo masculino, lo emotivo-sensible-natural y lo racional-vidente-transformador del exterior; se dieron cuenta de que ya no era posible seguir procediendo como en el pasado, a menos

[129] Lou Andreas-Salomé, *El erotismo*, p. 14.

que quisiéramos continuar con una ética racionalista de principio a fin o con una ética que favorece el dominio e impide la liberación de todas las formas de existencia. Ambos filósofos abordan la ética desde el pensamiento sobre lo humano y sus diferencias.

2º Es evidente que ellos nos enseñan que lo femenino y lo masculino se han de entender como fuerzas básicas, pero que también están relacionadas con las mujeres y los hombres concretos, aunque no hay que reducir las características de éstos a una época determinada, sino que es preciso atender a sus notas más generales como la *receptividad*, la relación cuidadosa con la naturaleza y con los otros, la atención a lo privado; y el afán de descubrir el mundo externo abriendo nuestra razón dejando un huella en él: un hijo o una obra, o con la construcción de lo público.

3º Queda claro igualmente que con la integración de ambas capacidades originarias, el sujeto entra en un dinamismo transformador de sí mismo y de lo real, gracias a la experiencia erótica entre la mujer y el hombre que nos permite *desear* y visualizar novedades en el futuro, o gracias a la comprensión de cómo hombres y mujeres hemos construido juntos la historia, lo cual nos lleva a entender nuestra necesidad de *liberación* del predominio falocentrista pero también de cualquier tipo de ginocentrismo.

4º Es manifiesto que Levinas y Plumwood conciben lo femenino y lo masculino como dos contrarios que se implican de manera mutua y que están en transformación, gracias a que en el fondo conciben los contrarios como *actividad*. Para Levinas, reuniendo los elementos que han surgido por aquí y por allá en nuestra exposición, lo femenino es *receptividad* y *deseo* del futuro, es una *pasividad* que gracias a que conlleva el "no ser aún" se transforma en *actividad*. Mientras que lo masculino es razón que quiere salir de sí, es un principio *activo* dirigido al exterior, que en cuanto integra lo femenino y vive de manera hospitalaria su propia *actividad* genera en sí mismo algo nuevo: no sólo al hijo y la obra, sino su propio afán de trascendencia y de ética. Para Plumwood, lo femenino es cultivo de las relaciones humanas y con la Naturaleza es un principio *activo-inclusivo* que implica la fecundidad de la madre, pero como un hecho cultural, vivido desde la actividad de la *decisión* y la lucha por estar en el mundo. Y lo masculino, más allá del mero dominio falocentrista, es construcción activa del espacio público y defensa de la justicia, la igualdad y la libertad.

5º Del mismo modo salta a la vista que para ambos filósofos la comprensión de las potencias básicas y de hombres y mujeres, los conduce a admitir que el sujeto ético forma parte de algo superior que dota de sentido al dinamismo de su libertad: la trascendencia en el tiempo y la responsabilidad por el otro —según Levinas— y la colaboración con las necesidades de los otros y de la Naturaleza que nos rodea, según Plumwood. Puede decirse que para uno y otra la *actividad*, lejos de caer en un activismo, ha de estar regulada por algo superior al sujeto que en cierto sentido limita su libertad, pero le da consistencia y le indica el "para qué" de la vida.

6º Por otra parte, en el conjunto de sus planteamientos, Levinas y Plumwood nos enseñan implícitamente que a pesar de darle cabida a la ideología, un pensamiento puede contener mucho más que ésta y que ese "más" es lo que hay que rescatar. Hubiéramos perdido una riqueza teórica invaluable si sólo hubiéramos visto a estos pensadores desde el patriarcado y el feminismo. Ellos obligan al lector atento a trascender estas barreras.

7º Otro aspecto que queda implícito y que es preciso rescatar para futuras reflexiones éticas sobre nuestro tema, es que lo femenino y lo masculino no sólo poseen características positivas, sino también características poco deseables como respecto a lo femenino: la *pasividad más pasiva* de todas (Levinas) y la sumisión femenina (Plumwood), y respecto a lo masculino: la enajenación de la razón tecnológica que se satisface con su propios productos y no ve qué tipo de mundo está construyendo (Levinas) y, por supuesto, el dominio tradicional sobre los otros (Plumwood). Podemos decir que estos pensadores nos han enseñado que estamos ante contrarios que son contradictorios en sí mismos y que, justo por esto, nos tenemos que hacer cargo de ellos, debemos apropiárnoslos para imprimirles, precisamente, *actividad* y gracias a ello, ser nosotros sujetos éticos plenos. En sentido estricto ambos pensadores ven una liga íntima entre ética y actividad, pues cuando Levinas ve a la mujer como la *pasividad más pasiva* de todas, no le atribuye más que una condición pre-ética, y cuando él concibe al sujeto ético desde la *pasividad* que le permite ser afectado por el otro y salir de sí mismo hacia la *alteridad* externa, está pensando sin duda en la *pasividad* como un componente, contrario, pero indispensable, de la *actividad*.

8º Podemos decir que con base en todo lo anterior la ética ha de ver a hombres y mujeres como *activo-receptivos*, afanosos de fecundidad y disfrute, como seres *relativos* y al mismo tiempo independientes, *seres* a los que quizá los distinga tan sólo, por un lado, una mayor tendencia a los lazos comunitarios y con la Naturaleza y, por el otro, un mayor énfasis en la individualidad y la defensa del mundo público, pero sin que esta diferencia haya de dar lugar a ámbitos separados.

9º Asimismo, conviene que la ética reconozca el valor que tiene que ambos sexo-géneros busquen tanto la libertad, la igualdad y la justicia, como la empatía, la afectación, el amor, la convivencia y comunicación, la amistad, el respeto, la compasión, el parentesco con todos los vivientes, sensibilidad, reverencia, la responsabilidad ante las necesidades de todo lo diferente a nosotros mismos, la convivencia y la comunicación. En suma, la ética se enriquecerá si parte del *cuidado sensible* del que habla Karen Warren y busca fundamentar su necesidad para todos los humanos conscientes de su pertenencia al planeta.

10º Por último, en tanto sujetos éticos, conviene que nos construyamos a nosotros mismos desde la vivencia de nuestra condición de *envés* del otro o de su gemelo de sexo opuesto (no sólo en tanto mujeres y hombres, sino también habiendo adoptado otras de las múltiples formas de asunción de la sexualidad); sólo así superamos la visión del "corte tajante" o extrañeza entre los humanos y nos aproximamos a comprender la hermandad interhumana.

Bibliografía

ANDREAS-SALOMÉ, Lou, *El erotismo*, Trad. Mateu Grimalt. Barcelona, Hesperus, 1998.

APARECIDA DE GODOY, Cintia, "La crítica del dominio y de la razón en Val Plumwood y en el feminismo ecológico crítico". Tesis, Universidad de Salamanca, 2013, 423 pp.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Trad. Francisco de P. Samaranch. Madrid, Aguilar, 1973.

ARISTÓTELES, *Política*, Trad. Francisco de P. Samaranch. Madrid, Aguilar, 1973.

BACHOFEN, Jakob, *El matriarcado. Una investigaciónón sobre la ginecocracia en el mundo an-tiguo según la naturaleza religiosa y jurídica*, Trad. María del Mar Llinares, García. Madrid, Akal, 2008.

BADINTER, Elizabeth, *L´un et l´autre*, en *La ressemblances des sexes. De l´amour en plus au conflict*, Paris, Librairie Général française, 2011.

BADINTER, Elizabeth, *Hombres/Mujeres. Cómo salir del camino equivocado*, *Hombres/Mujeres.*Trad. Marcos Mayer. Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2003.

BOFF, Leonardo, *La voz del arco iris*. Madrid, Trotta, 2003.

BOFF, Leonardo y Rose M. Murano, *Femenino y Masculino*. Madrid, Trotta, 2004.

BEAUVOIR, Simone de, *El segundo sexo*, Trad. Pablo Plant. Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1989.

BRUCKNER, Pascal, y Alain Filkienkraut, *El nuevo desorden amoroso,* Trad. Joaquín Jordá. Barcelona, Anagrama, 1989.

BOOKCHIN, Murray, *The Ecology of Freedom:the Emergence and Dissolution of Hierarchy.*Nueva York, Black Rosse Books, 1991.

Chalier, Catherine, *Figures du féminin*. Paris, Des femmes-Antoinette Fouqué, 1982/2006.

Chalier, Catherine, "Ethics and the Feminine", *en Re-reading Levinas*, Robert Bernasconi and Simon Chrichley, Eds. Indiana University Press, 1984.

Changeux, Jean Pierre, y Ricoeur, Paul, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle. Paris*, Odile Jacob, 2000.

Chanter, Tina, "Repensando el tiempo y el ser", en *Un libro de huellas, Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Barcelona, Trotta, 2004.

Chieldress, James, F., y Tom, L. Beauchamps, *Principles of biomedical ethics.* Oxford, Oxford University Press, 1989.

Clearly, Thomas, *El secreto de la Flor de Oro*, Trad. Alfonso Colodrón. Madrid, Edaf, 1996.

Curzer, Howard, J., "Is care a virtue for Health Care Professionals?", *The Journal of Medicine and Philosophy*. Nueva York, Board, febrero, 1993, núm. 18, pp. 51-69.

Derrida, Jacques, *Violencia y Metafísica*, en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio de Peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989.

Derrida, Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris, Galilée, 1997.

Derrida, Jacques, *Espolones. Los estilos del Nietzsche,* Trad. Lázaro, M. Arranz. Valencia, Pre-textos, 1981.

Duque, Félix," Introducción" a Emmanuel Levinas, *El tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós, 1993.

Eisler, Reiner, *The Chalice and the Blade*. Nueva York, Harper Collins Publisher, 1987/1995.

Fascioli, Ana, "Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan, en *Revista Actio*. Montevideo, Universidad de la República de Uruguay, diciembre, 2010, núm.12, pp. 41-57.

Fernández, Guerrero, O., "Levinas y la alteridad. cinco planos", en *Revista Estudios Históricos*. *Universidad de la Rioja*. Logroño, Universidad de la Rioja, junio, 2015. núm. 39, pp. 423-443.

Fraisse, Geneviève, *La diferencia de los sexos*. Buenos Aires, Manantial, 1996.

García Ruíz, Pedro Enrique, "Trascendencia y Subjetividad según Emmanuel Levinas", en *Un libro de huellas, Aproximaciones al pensamiento*

de Emmanuel Levinas, Moisés Barroso Ramos y David Pérez Chico, eds. Barcelona, Trotta, 2004.

Garrido-Maturano, Antonio, "El eros como trascendencia no ética y tránsito fecundo. Lectura de la Fenomenología del eros de E. Levinas", *Thémata. Revista de Filosofía*. Argentina, Comodoro Rivadavia, marzo, 1997, núm. 18, pp. 75-90.

Gilligan, Carol, *In a different voice*. Cambridge, Harvard University, Press, 1982.

Gilligan, Carol "Moral orientation and moral development", en *Women and moral Theory*, E. Kittay y D. Meyers, Eds. Nueva York: Rowman & Littlefield, 1987.

González, Juliana, "Eros y ethos. Platón" en *Ética y libertad*. México, unam, 1989.

________, *Genoma Humano y dignidad humana*. México, Anthropos/uam/unam, 2005.

Guthrie, William Keith Chamber, *Historia de la.Filosofía I,* Trad. Albero Medina González. Madrid, Gredos, 1984.

Hegel, Georg, Whilhem, Friederich, *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslas Roces y Ricardo Guerra. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo,* "Primera parte", Trad. José Gaos. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1980.

Heritier, Françoise, *Masculin/Feminin I*, *La pensée de la difference*. Paris, Odile Jacob, 1996/2012.

Heritier, Francoise, *Masculin/Feminin II, Dissoudre la hiérarchie*. Paris, Odile Jacob, 2013.

Husserl, Edmund, "Quinta meditación", en *Meditaciones cartesianas*, Trad. M.A. Presas. Madrid, Tecnos, 1986.

Jacob, François, *La logique du vivant*. Paris, Gallimard, 1999.

Jung, Carl Gustav, *El Secreto de la Flor de Oro*, trad. Roberto Pope. Buenos Aires, Paidós, 1961.

Jung, Carl Gustav, *Los arquetipos y lo inconsciente,* Trad. Carmen Gauger. Madrid, Obra completa, Vol.9/1. Madrid, Trotta, 2010.

Kayser, Paulette, *Emmanuel Levinas: la trace du féminin*. Paris, Press Universitaire de France, 2000.

LEVINAS, Emmanuel, *De la existencia al existente,* Trad. Francisco Peñalver. Madrid, Ed. Libros, 2000.

LEVINAS, Emmanuel, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger,* Trad. Manuel Vázquez. Madrid, Síntesis, 2005.

LEVINAS, Emmanuel, *El tiempo y el otro,* Trad. José Luis Pardo. Barcelona, Paidós, 1993.

LEVINAS, Emmanuel, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, de Nilda Prados. Buenos Aires, Lilmod, 2005.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Trad. Daniel Guillot. Salamanca, Sígueme, 2002.

LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca, Sígueme, 2003.

LEVINAS, Emmanuel, *Ética e infinito,* Trad. Jesús María Ayuso Díez. Salamanca, La balsa de la medusa, 2000.

LEVINAS, Emmanuel, *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas,* Trad. Soedade López Campos. Barcelona, Riopiedras, 1997.

LEVINAS, Emmanuel, *De la evasión*, Trad. Isidro Herrera. Madrid, Arena, 1999.

LIPOVESKY, Gilles, *La tercera mujer,* Trad. Rosa Alapont. Barcelona, Anagrama, 1992.

LORRAINE, Shannon, "Preface" a Val Plumwood, *The Eye of the Crocodile*. Australia, ANU. E, Press, 2012.

LYOTARD, Jean François. *¿Por qué filosofar?*, Trad. Godofredo González. Barcelona, Paidós, 1989.

MATURANA, Humberto, *El sentido de lo humano*. Buenos Aires, Granica, 2010.

NIETZSCHE, Friederich, *Así habló Zaratustra,* Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1977.

PALACIO, Marta, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas,* Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2008.

________, "Una cultura feminista de la 'fenomenología del Eros' levinasiana", en *Anatellei. Revista del Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos*. Córdoba, febrero, 2007, núm. 18, pp. 105-123.

Paley, John, "Más allá del cuidado. Limitations de la ética directa", en *Ética en enfermería. Conceptos fundamentales de su enseñanza,* Davis Verena y Louise de Raeve, eds. Barcelona, Triacastela, 2009.

Peery, Rebeka, *Nietzsche, Philosopher of the Perilous Perhaps*. Nueva York, Algora Publishing, 2010.

Pintor Ramos, Antonio, "Introducción" a *De otro modo que ser*. Salamanca, Sígueme, 1987-1995.

Platón, *Banquete*, Trad. Luis Gil, en *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1979.

________, *Fedro*, Trad. Francisco, P. de Samaranch, en Obras Completas. Madrid, Aguilar, 1979,

________, *Teeteto*, Trad. José Antonio Miguez, en Obras completas. Madrid, Aguilar, 1979.

________, *Parménides*, Trad. José Antonio Miguez, en *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1979.

________, *Sofista, T*rad. Francisco de P. Samranch, en *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1979

________, *Timeo*, Trad. Francisco de P. Samaranch, en *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1979.

Puleo, Alicia, *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid, Cátedra, 2011.

Plumwood, Val, *Feminism and the mastery of Nature.* London, Routledge, 1993.

________, Val, *Environmental culture. The ecological crisis of reason*. London, Routledge, 2002.

________, V., *The Eye of the Crocodile*. Australia, ANU E Press, 2012.

Ramos Pozon, Sergio, "La ética del cuidado. Valoración crítica y reformulación", *Revista Laguna*. Barcelona, abril, 2011, núm, 29, pp. 64-89.

Ruiz de la Presa, Javier, *Alteridad. Un recorrido filosófico.* Guadalajara, ITESO, 2007.

Sagols, Lizbeth, "La Dimensión humana de lo "femenino" en la filosofía de Emmanuel Levinas: aportaciones y límites para la ética", *Azafea. Revista de la Universidad de Salamanca*. Salamanca, Universidad de Salamanca, diciembre, 2016, Vol. 18. núm. 1, pp. 245-259.

_______, *La ética ante la crisis ecológica*. México, UNAM/Fontamara, 2014.

_______, Juliana González, y Margarita Vera, "¿Existe una naturaleza femenina? en *La naturaleza femenina,* Graciela Hierro y Margarita Valdés coords. México, UNAM/FFyL, 1980.

San Francisco de Asis, "Regla no bulada de los Hermanos Menores", Capítulos IX-X-XI, en *San Francisco de Asís, Escritos, Biografías, Documentos de época*, José Antonio Guerra ed. Madrid, BAC. 2013.

Singer, Tina, *"Empathic neuronal responses are modulated by the perceived fairness of others", Nature,* Nueva York, enero, 2006, núm. 439, pp. 466-469.

Thayse, Jean-Luc, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*. Paris, L´Hamarttan, 1998.

Tomassi, Wanda, *Filósofos y mujeres.* Madrid, Narcea ediciones, 2002.

Tronto, Joan, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. Paris, La Découverte, 1993.

Velasco, S., Angélica, "Ética del cuidado para la superación del androcentrismo: hacia una ética y una política ecofeminista." *Revista Iberamericana de Ciencia, Tecnología y sociedad,* Universidad de Valladolid, Valladolid, noviembre, 2010, pp. 84-91.

Warren, Karen, *Ecofeminist Philosophy.* New York, Rowman&Littlefield, 2000.

Warren, Karen, *et al*, *Filosofías ecofeministas*, Karen W. ed. Barcelona, Icaria, 2003.

Whitmont, Edward, *El retorno de la diosa. El aspecto femenino de la personalidad.* Barce-lona, Paidós,1998.

Whitmont, Edward, "El futuro de lo femenino", en *Ser mujer*, Connie Zweig coord. Barce-lona, Kairós, 1990.

Zweig, Connie, *et al, Ser mujer,* Connie Zweig coord. Barcelona, Kairós, 1990.

Índice

Prólogo 13

Introducción 15
1. Antecedentes y nuestro tiempo 15
2. Problemas a enfrentar y el método 21

Capítulo i. Panorama de las diferencias y coincidencias entre Emmanuel Levinas y Val Plumwood 23
I. 1 Diferencias generales entre Emmanuel Levinas y Val Plumwood 23
I.2 Coincidencias entre Levinas y Plumwood y la novedad de su pensamiento para la ética filosófico-sistemática. 25
Conclusión 30

Capítulo ii. La oposición a la tradición y la importancia de la alteridad y la contradicción de lo real en Levinas y Plumwood 31
II.1. La lucha contra la tradición en Emmanuel Levinas. La alteridad y la contradicción 31
ll.2. La lucha contra la tradición en Val Plumwood. La alteridad y la contradicción 36
Conclusión 41

Capítulo iii. La integración de lo femenino y lo masculino y del hombre y la mujer en el eros levinasiano y en la cultura liberadora de Plumwood 43
III.1. El "éxtasis erótico" según Levinas 43

lll.2. La construcción de la cultura liberadora de Plumwood 48
Conclusión 57

Capítulo IV. Aportaciones del "éxtasis erótico" levinasiano y la cultura liberadora en Plumwood. La discusión sobre su consolidación.................................... 59
IV.1. Aportaciones del eros levinasiano a la filosofía y a la ética . 60
IV.2 Discusión de las aportaciones de Levinas 64
IV.3 Aportaciones de la cultura liberadora de Plumwood a la ética y la filosofía en general 65
IV.4 Discusión de las aportaciones de Plumwood 67
Conclusión 68

Capítulo V. El final disociante del "éxtasis erótico" levinasiano y de la creación de la cultura liberadora de Plumwood 69
V.1. El final disociante del "éxtasis erótico." La exclusión de la mujer de la ética.................................. 69
V.2. El final disociante de la construcción de la nueva cultura. El "relegamiento" del hombre de la ética................. 71
Conclusión 74

Capítulo VI. Causas del final disociante del "éxtasis erótico" de Levinas y de la construcción de la nueva cultura de Plumwood . 75
VI.1 Causas de la exclusión de la mujer de la ética............. 75
VI.2 La ideología patriarcal en Levinas 75
VI.3 Consecuencias últimas de la ideología patriarcal en Levinas 78
VI.4 Influencia de las ideas ético-filosóficas claves de Levinas en su exclusión de la mujer de la ética.................. 81
VI.5. Las causas del "relajamiento" del hombre en la construcción de la nueva cultura de Plumwood. El predominio de la ideología........................... 84

VI.6 El peso de la ideología feminista en la idea del cuidado de Plumwood y una teoría alternativa del cuidado eco-feminista 86
VI.7 Una teoría alternativa sobre el cuidado 89
Conclusión 92

CAPÍTULO VII. Lo femenino y lo masculino en la ética después de Levinas y Plumwood. Hacia la mismidad-alteridad 95

Bibliografía 101

Femenino/Masculino. Pensar la mismidad-alteridad desde la ética, fue realizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de producir en agosto de 2018 en Proelium Editorial Virtual <www.proelium.mx>. Tiene un formato de publicación electrónica enriquecida exclusivo de la colección eSchola así como salida a impresión por demanda. Se utilizó en la composición la familia tipográfica completa Minion Pro en diferentes puntajes y adaptaciones. La totalidad del contenido de la presente publicación es responsabilidad del autor, y en su caso, corresponsabilidad de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma. El cuidado de la edición estuvo a cargo de la misma Coordinación de Publicaciones, de Proelium Editorial Virtual y de Dánae Montero Alejandri.





Imagen en portada: Jan Gossart (1478-1532), "Adán acusa a Eva ante Dios", (*ca*. 1520-25). Dibujo con tinta gris y sepia, 200 x 265 mm. Rijksmuseum, Amsterdam.



"Femenino" y "masculino" son aspectos fundamentales de nuestra existencia, de los que nos hemos preguntado en todos los tiempos y las tradiciones. En Occidente, rara vez han sido tratados en su sentido esencial: *receptividad o percepción emotiva y racionalidad directiva*. En *Femenino/Masculino. Pensar la mismidad-alteridad desde la ética*, los planteamientos del fenomenólogo Emmanuel Levinas y la ecofeminista Val Plumwood abordan la relación entre estos contrarios, entendiendo la ética como el desafío de ser nosotros mismos lo que involucra el autoconocimiento de nuestras potencias básicas y la valentía para explorar nuestras profundidades. Así, Sagols nos aproxima a la reflexión sobre la amplitud y la complejidad de tales dimensiones humanas por medio del pensamiento de Levinas y Plumwood.







